242
BIBLIOTHECA PONTIFICIA

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

+

54. JAHRGANG 1./2. HEFT JAN./FEBR. 1943

[illegible] DRUCKEREI TRIER

INHALT

Abhandlungen:

Die Auferstehungsfeier am Ostermorgen / Kaplan Dr. Balthasar Fischer, Remagen 1

Die religiös-kulturelle Sendung des mittelalterlichen Dorfpfarrers / Dr. Josef Höffner, Kail 14

Mitteilungen:

Die Pfarrei Sinzig und ihre Priester / Prof. Dr. Peter Zepp, Bonn 20

Zum Problem der Einwohnung des Hl. Geistes / Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier 27

Die Finanzwirtschaft der deutschen Bistümer / Dr. Josef Höffner, Kail 30

Mit Koks und Kohle
haltet Haus,
das Ofenloch
gibt nichts heraus!

Die Auferstehungsfeier am Ostermorgen

Altchristliches Gedankengut in mittelalterlicher Fassung

Von Kaplan Dr. Balthasar Fischer, Remagen

Die wenigen Kostbarkeiten bodenständig-heimatlicher Liturgie, die uns nach der (inzwischen wohl abgeschlossenen) Periode der Romanisierung der Diözesanliturgien noch verblieben sind, verdienen ohne Zweifel im Zeitalter gesteigerten volksliturgischen Interesses besondere Aufmerksamkeit und Pflege von seiten der Seelsorge. Hier ist sie der heiklen Aufgabe der Neugestaltung volkstümlicher liturgischer Formen enthoben, hier darf sie ehrwürdige, überkommene Formen, die seit Jahrhunderten tief im Herzen des Volkes verankert sind, hüten und pflegen.

Einen besonderen Rang unter dem trierisch-deutschen liturgischen Sondergut darf man wohl der sog. Auferstehungsfeier des Caput XV unserer Collectio Rituum zuschreiben, die sich in gleicher oder ähnlicher Form in vielen deutschen Diözesen erhalten hat. Es soll im folgenden versucht werden, in den Grenzen, wie sie einem Zeitschriftenaufsatz gesteckt sind, einen „Kommentar" zu diesem Caput zu schreiben, nicht so sehr allerdings, um die weitverzweigte Forschung zu Osterliturgie und -spiel weiterzutreiben, als um mit den Mitteln solcher Forschung [1] dem lebendigen Verständnis eines lebendigen Ritus und seiner seelsorglichen Auswertung zu dienen.

Selbst wer den Ritus der Auferstehungsfeier zunächst einmal rein von der Außenseite sähe, müßte spüren, daß hier eine Kostbarkeit gerettet worden ist. Niemand wird sich leicht dem eigenen Zauber entziehen können, der rein über dem äußeren Bilde dieser stillen Prozession am Ostermorgen ausgebreitet ist. Die dämmernde Frühe, das leuchtende Rot der Gewänder, das stille Beten des Volkes, das geheimnisvolle, mit steigender Eindringlichkeit dreimal wiederholte Zwiegespräch am Kirchentor mit dem unsichtbaren Partner in der wundervoll herben, drängenden Choralmelodie und dann die unvergeßliche Peripetie von der gedämpften und verhaltenen Stille der Prozession zum rauschenden, im Te Deum ausmündenden Jubel des Einzugs durch das geöffnete Tor: all das ist von einer mit sparsamsten Mitteln erreichten Eindringlichkeit, wie man sie nicht vielen Riten des Kirchenjahres nachsagen kann.

---

[1] Als wichtigere Werke der Forschung kommen in Betracht (in Klammern jeweils der abgekürzte Titel, unter dem sie im Verlauf der Untersuchung zitiert werden): Karl Young, The Harrowing of Hell in Liturgical Drama-Transactions of the Wisconsin Academy: Vol. XVI, Part. II, 889—947. Madison USA. 1910 (Young 1910). Karl Young, The Dramatic Associations of the Easter Sepulcre-University of Wisconsin Studies, Number 10. Madison USA. 1920 (Young 1920). Josef Kroll, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe. Studien der Bibliothek Warburg XX. Leipzig/Berlin 1932 (Kroll). K. W. Chr. Schmidt, Die Darstellung von Christi Höllenfahrt in den deutschen und den ihnen verwandten Spielen des Mittelalters. Dissertation. Marburg 1915 (Schmidt). Sonst häufiger zitierte Werke: E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Tomus III. Antwerpen[2] 1737 (Martène). L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bände. Freiburg 1932 (Eisenhofer).

Der Seelsorger wird allerdings bei dieser äußeren Betrachtung nicht stehen bleiben, er wird nach dem Sinngehalt des Ritus fragen und hier mag es sein, daß sich Bedenken anmelden. Was hat dieses Umziehen, Klopfen und Einziehen eigentlich mit Ostern zu tun? Hat man nicht jedes Jahr wieder das Empfinden, daß diese ganze sog. „Auferstehungs“feier eigenartig quer zum eigentlichen Ostergedanken steht? Hat aber ein Ritus bei aller poetischen Schönheit Lebensrecht, wenn er — dazu noch an solch entscheidender Stelle des Kirchenjahres — inhaltlich unklar und damit doch irgendwie religiös unfruchtbar ist? Wer so fragt, fragt notwendig nach der Geschichte der Auferstehungsfeier: sie allein kann Antwort auf die Frage nach dem Sinngehalt geben, der gemeint war, als man diese Feier schuf und dem Kreis der österlichen Zeremonien einfügte.

Es gilt also in unserer Untersuchung zunächst, die recht verschlungenen Fäden der Geschichte der Auferstehungsfeier zu entwirren (1), um dann auf dem Hintergrund des so gewonnenen Bildes den Sinngehalt des Ritus herausstellen (2) und das eine oder andere der Einzelelemente (3) erklären zu können.

1. Die Geschichte der Auferstehungsfeier

Was die Collectio Rituum „Processio in Nocte Paschali“, und was der Kanzel- und Volkssprachgebrauch „Auferstehungsfeier“ nennt, besteht eigentlich, aus der Nähe besehen, aus zwei Feiern: der Elevatio crucis am heiligen Grab und der Tollite portas-Szene (um sie einmal vorläufig zu bezeichnen) am Kirchentor. Die Elevatio crucis können wir bei unserer geschichtlichen Betrachtung außer acht lassen, stellt sie doch weder inhaltlich noch geschichtlich ein Problem dar. Es handelt sich bei ihr um eine schlichte szenische Darstellung der Auferstehung, die im 10. Jahrhundert zusammen mit oder bald nach der Depositio des Karfreitags aufgekommen ist,[2] und die mindestens schon für das 13. Jahrhundert auf trierischem Boden bezeugt ist.[3] Unsere Untersuchung gilt der Tollite portas-Feier, und sie allein ist in Zukunft gemeint, wenn wir von „Auferstehungsfeier“ sprechen, stellt sie doch auch im Volksbewußtsein die Auferstehungsfeier im engeren Sinne dar.

Wer sich daranmacht, diese Tollite portas-Feier in den Vorläufern der heutigen trierischen Collectio Rituum rückwärts zu verfolgen, wird beim ersten flüchtigen Zusehen das überraschende Ergebnis buchen, daß sie außerordentlich jung ist.

Sie fehlt in dem trierischen Ordo der Elevatio crucis, der uns aus dem 13. Jahrhundert erhalten ist [3], sie fehlt im Ordinarius Erzbischof Balduins (1345), sie fehlt noch im Liber Officialis Erzbischof Jakobs von Eltz (1574/6), und erst im Liber Officialis Erzbischofs Johann Hugo von Orsbeck (1688) taucht sie zum erstenmal auf, wobei man allerdings mit der Möglichkeit rechnen muß, daß eine schon verbreitete Übung hier zum erstenmal von

---

[2] Young 1920, 129.

[3] In einem Ordinarium Treverense des Britischen Museums in London (Harleian MS 2958): Young 1920, 83 ff.

der diözesanen Regelung erfaßt wird [4]. Trotzdem wird kein einigermaßen Kundiger annehmen wollen, daß das Zeitalter der Gegenreformation die Tollite portas-Feier [5] geschaffen habe: allein die verhaltene Art der Dramatisierung deutet auf weit höheres Alter. Es ist in der Tat ein älterer, schon bestehender Ritus, auf den man damals aus Gründen, die noch zu untersuchen sein werden, in Trier und sonstwo zurückgegriffen hat. Seine frühesten Spuren treffen wir an in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, allerdings auf anderem Boden, in der Liturgie der Kirchweihe.

Die früheste Spur im Kirchweihordo Bischofs Drogo von Metz (826—855).

Im Kirchweihordo des Bischofs Drogo von Metz [6] († 855) spielt sich beim Umgang und am Eingang der zu weihenden Kirche, ehe der Bischof sie zum erstenmal betritt, in dreifacher Wiederholung eine unserer Auferstehungsfeier zum Verwechseln ähnliche Szene ab, die später in das römische Kirchweihformular übernommen wurde und noch zum heute geltenden römischen Ritus der Dedicatio gehört.[7] Es scheint — und das ist die allerfrüheste, nicht mehr klar faßbare Spur unserer Feier — als ob diese Szene aus dem Orient gekommen sei. Wir wissen aus dem Bericht des Johannes Malalas († 577),[8] daß der Patriarch Eutyches bei der Einweihung der vergrößerten Sophienkirche in Konstantinopel im Jahre 562 mit dem Evangelienbuch in den Händen vor der verschlossenen Türe den V. 7 des Ps. 23 gesungen hat.[9] Ob es sich auch hier schon um einen Dialog gehandelt hat, ist nicht überliefert: es ist jedenfalls auffällig, daß der heutige orientalische Kirchweihritus noch den Dialog zwischen dem außen stehenden Bischof und dem innen verborgenen Diakon ganz im Sinne des alten Metzer Ordo kennt.[10]

Was soll die „Auferstehungs"feier am Tor einer zu weihenden Kirche? Eine szenische Bemerkung des Metzer Ordo führt uns auf die richtige Spur: am Schluß der Szene heißt es: et ille qui prius fuerat intus quasi f u g i e n s egrediatur. Offenbar soll der in der Kirche versteckte Kleriker den Teufel darstellen, der der Macht Christi weichen muß, die nun von der Kirche Besitz ergreift. Besonders in den Fällen, wo heidnische

---

[4] Die Entwicklung in Münster ist ganz analog. Wir kennen die liturgischen Gebräuche des Münsterer Doms in dreifacher Fassung: für 1265, für die Zeit um 1480 und für 1560. In keiner der drei Fassungen begegnet die Auferstehungsfeier: erst in der Agende von 1720 taucht sie auf. Vgl. R. S t a p p e r , Liturgische Ostergebräuche im Dom zu Münster: Ztschr. f. Vaterl. Geschichte und Altertumskunde 82 (1924), 19—51.

[5] Schon daß Ps. 23, 7a in der Formulierung des Psalterium vetus (vgl. etwa Cyprian, Test. II, 29: CSEL 3/1, 97 Hartel) auftritt — das Psalterium Gallicanum liest bekanntlich attollite — weist von vorneherein auf sehr hohes Alter.

[6] Abgedruckt bei L. D u c h e s n e , Origines du Culte Chretien, Paris [5] 1925, 507—509.

[7] Pontificale Romanum, Ausg. Mecheln 1895, Pars II, 39 ff.

[8] Johannes Malalas, Chron. XVIII: Mi PG 97, 716 BC.

[9] Vgl. D. S t i e f e n h o f e r , Die Geschichte der Kirchweihe vom 1. bis 7. Jh. München 1909, 91.

[10] Vgl. S t i e f e n h o f e r , a. O. 91, Anm. 5.

Kultstätten dem christlichen Gebrauch zugeführt wurden — sie werden im Sinne des Akkomodationsprinzips nicht selten gewesen sein — lag ja die Vorstellung besonders nahe, sich den Raum als Besitztum der Dämonen, als die man ja die heidnischen Götter ansah, vorzustellen. Daß die Auseinandersetzung zwischen Christus und dem Teufel gerade in der Form des dem Ps. 23 entnommenen Dialogs dramatisiert wurde, hat seine besondere Bewandtnis. Hier sind literarische Quellen im Spiel: ihr Aufweis wird es uns ermöglichen, die gedanklichen Wurzeln unseres Ritus bis tief in das Denken der alten Kirche zurückzuverfolgen.

Die Wurzeln im altchristlichen Gedankengut

Stiefenhofer weist in seiner Geschichte des Kirchweihritus darauf hin, daß die Dramatisierung von Ps. 23 als Dialog zwischen Christus und Teufel offenbar auf die weitverbreitete Descensus-Schilderung des sog. Nikodemusevangeliums — zurückgeht [11]. Es handelt sich um ein dem 5. Jahrhundert entstammendes apokryphes Evangelium, dessen selbständiger 3. Teil den Sondertitel „Descensus Christi ad inferos" führt, und das man neuerdings meistens nach den beiden ersten Teilen als „Pilatusakten" bezeichnet.[12] In der Tat findet sich dort, besonders klar in der zweiten lateinischen Fassung, von romanhaftem Rankenwerk überdeckt, das Zwiegespräch zwischen Christus und Teufel, das ohne Zweifel für unseren Ritus vorbildlich geworden ist. Es spielt am verrammelten Tor der Vorhölle. Auf der einen Seite steht Christus und fordert mit dem Tollite portas aus Ps. 23, 7 dreimal mit Donnerstimme Einlaß in die Vorhölle: hinter ihrer verrammelten Tür antworten der Teufel [13] und der personifizierte Infernus mit der Frage nach der Person des Einlaßbegehrenden: Quis est iste rex gloriae? (V. 8 a). Nachdem Christus sich zunächst mit V. 8 bc als Dominus fortis, Dominus potens in proelio bezeichnet hat, gibt er sich das zweite Mal mit V. 10 b als Dominus virtutum, als Herrn auch der unterirdischen Mächte zu erkennen: da stürzen die verrammelten Tore zusammen: im Triumph zieht der Herr in die Vorhölle ein, stürmisch von den Seelen der Väter als Befreier begrüßt [14]. Diese Descensusschilderung des Nikodemusevangeliums dürfen wir im frühen Mittelalter auch im Abendland als allgemein bekannt voraussetzen, zumindest mittelbar durch einen weitverbreiteten Sermo de confusione diaboli [15]. So lag es nahe,

---

[11] A. O. 91. Vgl. Kroll 156 f. Diese Ausführungen Krolls haben den Anstoß zu der vorliegenden Untersuchung gegeben.

[12] B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1938, 34.

[13] Die noch ungeklärte Jenseitsvorstellung der frühen Zeit faßt auch die Vorhölle irgendwie als Herrschaftsbereich des Teufels.

[14] K. Tischendorf, Evangelia apocrypha [2] 1876, 422 f., 428 f.

[15] Vgl. La Piana, Le Rappresentazione Sacre nella Letteratura Byzantina, Grottaferata 1912, 327 ff. Das Urbild dieser dramatischen „Homilien" sind die griechischen Traktate, die unter dem Namen eines Eusebius von Alexandrien gehen, in Wirklichkeit aber einem Kompilator des 8./9. Jhs. angehören. Die 7. dieser „Homilien" bringt in enger Anlehnung an das Nikodemusevangelium unseren Dialog am Höllentor. Es scheint, daß diese Homilien in jedem Falle, mag die Dramatisierung unserer Szene noch im Orient oder schon im Abendland vor sich gegangen sein, das Zwischenglied zwischen der literarischen Quelle und dem endgültigen Spiel darstellen. (Vgl. La Piana, a. O. 90 ff.)

daß man sich der einprägsamen Szene am Höllentor erinnerte, als man eines Tages aus urmenschlichem Empfinden heraus auf den Gedanken kam, bei der Kirchweihe dem ersten Durchschreiten des Tores der noch ungeweihten Kirche durch ein liturgisches „dromenon" einen besonderen Akzent zu geben. Man brauchte nur das Befreiungsmotiv beiseite zu lassen, so hatte man, was man brauchte: ein Spiel vom Triumph Christi über den Teufel, lokalisiert am Tor, wo sich ja nach alter Vorstellung die Macht der im Hause waltenden Dämonen zusammenballt.

Die gedanklichen Wurzeln unseres Ritus reichen also zunächst einmal zurück bis ins 5. Jh., aber wir können sie noch einen Schritt weiter rückwärts verfolgen. Das Nikodemusevangelium fußt nach den Patrologen auf vorhandenem älterem Material [16], und es läßt sich einwandfrei nachweisen, daß die Szene am Höllentor zu diesem älteren Material gehört. Sie begegnet nämlich schon mit unbedeutenden Abwandlungen im apokryphen Bartholomäusevangelium[17], das ins 3. Jh. angesetzt wird [18], und auch da kann sie natürlich noch Traditionsgut sein. Wir dürfen jedenfalls unbedenklich sagen, daß es Gedankengut der Martyrerkirche ist, das in unserem frühmittelalterlichen Spiel vom Triumph Christi über den Teufel Gestalt gewonnen hat.

Das Spiel vom Triumph Christi über den Teufel am Palmsonntag

Mit dem 13. Jh. taucht unsere Szene mit einem Male in französischen Palmsonntagsordines als Element der Palmenprozession auf [19]. Bei der Rückkehr der Prozession zur Kirche singt man, wie noch im heutigen römischen Ritus, wechselweise zwischen einigen Sängern, die in die Kirche vorausgegangen sind und die Türe hinter sich geschlossen haben, und der draußen stehenden Prozession den Hymnus Gloria laus. Unmittelbar daran schließt sich unsere Szene an. Das „subdiaconus hastili crucis percutit portam", das der heutige römische Ritus der Palmenprozession an dieser Stelle hat, dürfte ein letzter, rudimentärer Rest dieses Spieles sein. Diese Tollite portas-Feier als Element der Palmenprozession muß im Mittelalter auch auf deutschem Boden weitverbreitet gewesen sein[20]: im Aachener Münster war sie noch um die letzte Jahrhundertwende[21], im Bistum Straßburg ist sie noch heute in Übung[22]. Es scheint übrigens, daß die Palmsonntagsverwendung unserer Szene älter ist als ihre früheste Spur in Frankreich: denn auf spanischem Boden ist sie unter jenem toledanischen Sondergut des Missale Mixtum Mozarabicum bezeugt [23], dessen Entstehung man in die 2. Hälfte des 11. Jhs. ansetzt [24].

---

[16] B. Altaner, a. O.

[17] Die Übersetzung der slawischen Fassung ist herausgegeben durch N. Bonwetsch: Nachr. d. Königl. Ges. d. Wiss., Göttingen 1897.

[18] Vgl. Felix Haase, Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums: Ztschr. f. d. Ntl. Wiss. 16 (1915), 93—112.

[19] Martène 203.

[20] Vgl. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum im deutschen M. A., Freiburg 1936, 103.

[21] Freundliche Mitteilung von H. Domvikar Wäckers, Aachen.

[22] Straßburger Rituale von 1898.

[23] Mi, PL 85, 391.

[24] Vgl. Hildebrand Höpfl, in der Besprechung eines spanischen Aufsatzes zur toledanischen Liturgie: Jb. f. Lit.-Wiss. 7, Bespr. 88.

Adolf Rücker[25] hat versucht, diesen Palmsonntagsbrauch durch Vergleich mit östlichen Riten dem Gedankenkreis von der Wiederkunft Christi und vom Einzug der Gerechten in den Himmel einzuordnen. Es ist sicherlich richtig, daß eschatologische Gedanken zum ältesten Bestand der Motivwelt auch des abendländischen Palmsonntags gehören[26], aber Rücker hat doch wohl übersehen, daß zwischen dem demütig-bittenden Klopfen der Gerechten an der Pforte der Barmherzigkeit (= Himmelstor), wie es die östlichen Riten kennen, und dem fordernden Klopfen Christi in unserem Ritus nur eine äußere Parallele besteht.

Auch Karl Young[27] sieht in unserem Palmsonntagsbrauch ein von Nikodemusevangelium und Kirchweihritus unabhängiges, reines Einzugsspiel; aber es ist doch wohl schwer anzunehmen, daß unter Verwendung des gleichen Ps. 23 nicht allzulange nacheinander zwei äußerlich genau gleiche Spiele mit innerlich ganz verschiedenem Ethos entstanden sein sollen.

Am nächsten liegt die Annahme, daß es sich hier am Palmsonntag um das gleiche Spiel vom Triumph Christi über den Teufel handelt, das wir aus der Kirchweihliturgie kennen. Wenn eschatologische Motive zur frühesten Gedankenwelt des abendländischen Palmsonntags gehören, dann gilt das in mindestens gleichem Maße von dem Motiv des „triumphus Christi de diabolo“[28]. Vielleicht haben wir es hier sogar mit einem Urmotiv der Evangelienprozessionen überhaupt zu tun. Wir haben jedenfalls ein Zeugnis dafür, daß man um 700 selbst die Evangelienprozession der gallikanischen Messe als eine Kundgebung der potentia Christi triumphantis de morte ansah und sogar ausdrücklich die Parallele von dieser Evangelienprozession zur Triumphprozession Christi mit den Engeln vor das Höllentor ausgezogen hat. Wenn der Klerus mit dem Gesang des „Aius“ (das Hagios o Theos unserer Karfreitagsliturgie) das Evangelienbuch begrüßt, so tut er das in specie angelorum ante faciem Christi ad portas inferi clamantium: Tollite portas principes vestras[29]. Schon die Evangelienprozession als solche weckt also die Erinnerung an die Triumphprozession Christi in die Unterwelt und an die Torszene des Nikodemusevangeliums; um so näher lag diese Erinnerung am Palmsonntag, wo die Prozession ausgesprochen unter dem Gedanken des Triumphes Christi stand.

Man wird es auf diesem Hintergrunde[30] nicht mehr so verwunderlich finden, daß man sich eines Tages im frühen Mittelalter entschloß, bei der Palmenprozession in der aus dem Nikodemusevangelium und vom Kirch-

---

[25] Jb. f. Lit.-Wiss. 3, 92.

[26] Vgl. den ältesten abendländischen Zeugen der Palmenprozession, das Missale von Bobbio (7. Jh.), Ausg. E. A. Lowe, London 1920, 59.

[27] Vgl. Young 1910, 893 f.

[28] So wörtlich im Missale von Bobbio: a. O. 170.

[29] Ps. — Germanus, Expositio Antiquae Liturgiae Gallicanae: Opusc. et Textus, Ser. lit. Fasc. III (1937), 14 f. Quasten. Vgl. Kroll 48.

[30] Wir wissen, daß die früheste Palmenprozession eine Evangelienprozession war (Belege s. Eisenhofer I, 506). Man beachte, daß auch die orientalische Kirchweihprozession nach dem obenerwähnten Zeugnis des Johannes Malalas eine Evangelienprozession gewesen zu sein scheint.

weihritus her vertrauten Form, den Triumph Christi szenisch darzustellen. Der fruchtbarste Augenblick dafür war ohne Zweifel das Durchschreiten des Kirchenportals bei der Rückkehr der Prozession, wobei es in diesem Falle belanglos war, daß es sich gerade um das Kirchenportal handelte. Rückschlüsse auf die Kirchensymbolik (Kirche = Vorhölle o. ä.), wie sie unserem systematisierenden Denken naheliegen, sind bei solchen mittelalterlichen Bräuchen unzulässig. Das Tor ist in diesem Falle nicht mehr als ein szenisches Requisit, das zur Darstellung des Triumphes Christi benötigt wird. Wir wissen z. B., daß man in Tours und anderswo die Szene unterwegs am Stadttor aufgeführt hat [31].

Das Spiel vom Triumph Christi über den Teufel am Ostermorgen

Die Gedankengänge, die zur Einführung unserer Szene in die Palmenprozession geführt haben, galten natürlich in verstärktem Maße, sobald man anfing, Ostern selbst mit einer Prozession zu begehen. Hier gehörte das Mysterium des Descensus ja chronologisch gesehen hin, und wir wissen, daß sich in der Karliturgie früh chronologische Betrachtungsweise gegen den älteren Typus durchzusetzen begann, der vom Palmsonntag bis zum Weißen Sonntag die Einheit der beata passio vor Augen hatte [32]. Eine Osterprozession ist nun auf fränkisch-deutschem Boden schon vor dem Jahre 1000 bezeugt [33], und zwar eine Processio in die Paschatis, eben jene, die als uraltes, wenn auch ungenütztes Erbgut noch in unserer Collectio Rituum (Caput XVI) steht. Zu dieser Prozession gehört von der frühesten Bezeugung an bis heute als Prozessionsgesang die berühmte Antiphon Cum rex gloriae. Einem pseudo-augustinischen Sermo entnommen, beschreibt sie in deutlicher Anlehnung an das Nikodemusevangelium den Descensus Christi, den Tollite portas-Ruf der Engel und die Begrüßung Christi durch die Väter im Limbus. Wir werden vermuten dürfen, daß diese Verbindung von Oster- und Descensusgedanken auf den Orient zurückweist, wo noch heute in der Kunst die Descensusdarstellung das Osterbild ist [34]. In eigenartiger Scheu, die Mysterienstille zu zerstören, die über dem eigentlichen Auferstehungsereignis liegt, macht man ganz im Geiste altchristlicher Erlösungstheologie die tiefere Schicht des Ostergeheimnisses anschaubar: den Sieg Christi über die dunklen Mächte der Unterwelt. Auch als man anfing, in der Osternacht mit dem aus dem Hl. Grabe erhobenen Kruzifix in Prozession die Kirche zu umziehen, sang man zu dieser Prozession die Antiphon Cum rex gloriae [35].

Trotz dieser frühen Bezeugung des Descensus- und selbst des Tollite

---

[31] Martène 211 f. Vgl. E. Wiepen, Palmsonntagsprozession und Palmesel, Bonn 1903, 13.

[32] Am bezeichnendsten ist vielleicht die Ersetzung des Tractus Qui habitat am Karfreitag (Christus der Sieger: conculcabis leonem et draconem) durch den heutigen Tractus Eripe me (Christus der klagende Dulder), den in der ersten Hälfte des 10. Jhs. Ps. Alkuin, De div. off. XVIII (Mi, PL 101, 1209 A) als nuperrime compilatus bezeichnet.

[33] Im Ordo Romanus Antiquus: Ausg. Hittorp, Köln 1568, 78. Über die Bedeutung dieses wichtigen Ordo vgl. Eisenhofer I, 107.

[34] K. Künstle, Ikonographie der Auferstehung: LTHK I, 790.

[35] So im Münsterer Ordo von 1265: vgl. Stapper, a. O. (s. Anm. 4).

portas-Motivs im Gedankenkreis der österlichen Festfeier hat es den Anschein, als ob man die eigentliche Dramatisierung, wie wir sie vom Kirchweihritus und vom Palmsonntag her kennen, an Ostern zunächst vermieden hätte[36]. Diese merkwürdige Zurückhaltung, die durch das ganze 13. Jh. angehalten haben dürfte, wird noch merkwürdiger, wenn man bedenkt, daß bereits für den Anfang des gleichen 13. Jh. unsere dramatische Szene am Höllentor als volkstümliches lateinisches Osterspiel bezeugt ist[37].

Vielleicht dürfen wir uns die Entwicklung so denken. Die Verlegung der Osternachtfeier auf den Nachmittag des bis dahin liturgielosen Karsamstags, die etwa im 10. Jh. vor sich gegangen sein dürfte[38] — ohne Zweifel ein instinktloser und verhängnisvoller Eingriff in das wundervolle Gefüge der altchristlichen Kar- und Osterliturgie — hatte dem Gipfel des Kirchenjahres seinen liturgischen Akzent genommen. Man war gezwungen, sich nach Ersatzformen umzusehen. Besonders das germanische Volksempfinden verlangte — wohl nicht ohne Einfluß der Erinnerung an heidnische Frühlingskultspiele[39] — nach einem neuen dramatisch-greifbaren Höhepunkt der österlichen Feier. Die Elevatio Crucis war vielleicht zunächst als solch dramatischer Kulminationspunkt der Osterfeier gedacht; aber sie scheint früh — analog dem Osterereignis selbst — in einer gewissen Mysterienstille und unter Ausschluß des Volkes gehalten worden zu sein[40]. So schuf sich das gleiche 10. Jh., in dem die Elevatio entstand, als Höhepunkt österlichen Erlebens das Spiel von der Visitatio der drei Marien am

---

[36] Young vermutet 1910, 942 noch, daß sich frühere Zeugen des Descensusspieles finden lassen müßten; aber in seinem zehn Jahre später erschienenen Werke 1920, 43, 89 ff., 111 ff. ist der Befund doch wieder der gleiche.

[37] Das lateinische Klosterneuburger Osterspiel entspricht fast genau unserer Auferstehungsfeier: Schmidt 24 f.

[38] Eisenhofer I, 535.

[39] Vgl. Robert Stumpfl, Die Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936, 215 ff. Die Funktion des Anstoßes und immer lebendigen Antriebs wird man in der Geschichte des geistlichen Dramas mit Stumpfl den germanisch-heidnischen Kultspielen zubilligen müssen (vgl. etwa die maßvolle Art, in der das 413 Anm. 29 geschieht). Seine viel weiter greifende Gesamttheorie vom Hineinwachsen des Dramas in die Kirche vermag Stumpfl nicht zu beweisen. Was er z. B. 341 zum Descensusspiel sagt, kommt über vage Vermutungen nicht hinaus. Gerade unsere Untersuchungen dürften für den Fall des Descensusspieles, bei dem ja an sich heidnischer Einfluß am ehesten zu erwarten wäre, die nach Stumpf unbewiesene alte These erhärten, daß das geistliche Spiel aus innerkirchlichen Wurzeln gekommen und dann aus dem Kirchenraum herausgewachsen ist. Daß bei diesem Übergang ins volkstümliche und volkssprachliche Teufelsspiel Motive des germanischen Vorstellungskreises einflossen, soll natürlich nicht geleugnet werden. In unserer Auferstehungsfeier haben wir jedenfalls eine späte innerkirchliche Form des Spieles vor uns, die trotzdem von dieser germanischen Motivwelt gänzlich unbeeinflußt und rein aus innerkirchlichen Wurzeln erklärbar ist.

[40] So schon in einem Liber de Officiis Ecclesiasticis für Rouen aus dem 11. Jh. (Young 1920, 76) oder in einem Breviarium Monasticum, das wahrscheinlich süddeutsche Dominikanerliturgie des 13. Jhs. widergibt (Young 1910, 899). Daneben stehen Formen, wo das Volk zur Elevatio zugelassen war.

Grabe[41]. Aber auch aus der Elevatio hat das Volk — vielleicht gerade durch ihre geheimnisvolle Stille angelockt — einen Höhepunkt zu machen versucht. Wir wissen, daß im 14. Jh. am Rhein die Gläubigen in lebensgefährlichem Gedränge zur Feier der Elevatio strömten und überzeugt waren, daß, wer sie gesehen habe, in diesem Jahre nicht zu sterben brauche. Die Wormser Provinzialsynode von 1316, die uns das berichtet, ordnet an, daß hinfort das mysterium resurrectionis vom Klerus allein vor dem Eintritt des Volkes in die Kirche zu feiern sei[42]. In England scheint es im 14. Jh. umgekehrt gewesen zu sein. Hier hätte man keine Bedenken gehabt, das Volk zur Elevatio zuzulassen, aber es kam nicht[43]: offenbar empfand man die Feier im Zeitalter des entwickelten volkstümlichen Mysterienspiels als zu einfach.

Das, was die Elevatio so nicht sein wollte oder konnte, was aber auf der anderen Seite auch die ins Volkstümlich-Burleske abgleitende Visitatio[44] nicht mehr zu bieten vermochte, das sollte offenbar für das schaulustige und erlebnishungrige Volk, das z. B. am Rhein draußen vor der Kirche das Ende der Elevatio abwarten mußte, das Spiel vom Triumph Christi über den Teufel werden, das man etwa im 14./15. Jh.[45] in Anlehnung an den Palmsonntags- und Kirchweihbrauch bei der Rückkehr von der nächtlichen Osterprozession an der Kirchtüre[46] aufzuführen begann. Der dramatische Keim der Antiphon Cum rex gloriae, seit Jahrhunderten in der Osterliturgie vorhanden, wuchs sich nun endlich zur dramatischen Szene aus. Sein Wachstum mag übrigens nicht zuletzt dadurch zurückgehalten worden sein, daß das Spiel vom Triumph Christi weithin noch trotz aller chronologisierenden Tendenzen am Palmsonntag in Übung geblieben war. Vom Palmsonntagsspiel (oder direkt vom Sermo de confusione diaboli) dürfte denn auch um die Wende vom 12. zum 13. Jh. das volkstümliche Osterspiel seinen Ausgang genommen haben, das also in diesem seltenen Falle einmal älter wäre als das liturgische Gegenstück.

Je mehr das Spiel von der Visitatio sepulcri an Bedeutung verlor, desto dringlicher wurde das Bedürfnis nach einem neuen Höhepunkt der österlichen Feier: hierin mag es begründet sein, daß nun vom 15. Jh. abwärts die Zeugnisse für unsere Auferstehungsfeier am Ostermorgen ins-

---

[41] Young 1920, 129 f.

[42] Concilia Germanica, ed. J. Hartzheim, Tom. IV, 257 f. 1761.

[43] Wir wissen das aus der Begründung, die in der 2. Hälfte des 14. Jhs. für die Einführung des Descensusspiels im englischen Benediktinerinnenkloster Barking gegeben wird. Vgl. Young 1910, 927.

[44] Vgl. R. Stumpfl a. O. 222 ff.

[45] Die früheste Spur begegnet auf englischem Boden, in dem unter Äbtissin Katharina von Sutton (1363—1376) eingeführten Ordo Elevationis des Klosters Barking (vgl. Anm. 43).

[46] Wie falsch auch hier Rückschlüsse auf Kirchensymbolik (Kirche — Hölle) wären, geht einwandfrei aus der Tatsache hervor, daß die Feier zuweilen in umgekehrter Anordnung der Personen von innen nach außen gehalten wird. Nach der Bamberger Agende von 1587 hat der Darsteller des Teufels (diaboli personam simulans) für den Fall, daß die Prozession in der Kirche gehalten wird, außen vor dem Tor Aufstellung zu nehmen (Young 1920, 117). Vgl. auch den Würzburger Ordo von 1564 bei G. Milchsack, Die lateinischen Osterfeiern, Wolfenbüttel 1880, 135.

besondere auf deutschem Boden immer mehr anwachsen[47]. So wird es denn schließlich auch zu erklären sein, daß Trier 1688 diesen „neuen“ Osterbrauch übernahm. Zwar bestand das Spiel von der Visitatio in Trier noch ein Jahrhundert neben ihm: aber es wird wohl keine allzugroße Bedeutung mehr gehabt haben. In Münster z. B. verschwindet es im gleichen Augenblick, wo die Auferstehungsfeier auftaucht[48].

Wenn sich beim ersten flüchtigen Zusehen ergab, daß unsere Auferstehungsfeier überraschend jung sei, so hat sich dieser Befund im Laufe unserer Untersuchung nun doch wesentlich modifiziert. Unsere Auferstehungsfeier ist ein liturgisches Spiel vom Triumph Christi über den Teufel, dessen Wurzeln bis in das Gedankengut der Martyrerkirche zurückreichen, und das uns bereits im 9. Jh. zum erstenmal als liturgisches Spiel begegnet. Als Oster s p i e l ist die Auferstehungsfeier verhältnismäßig jung, aber auch hier ist zu beachten, daß ihre Motivwelt in der fränkisch-deutschen Osterfeier schon vor dem Jahre 1000 bezeugt ist.

2. Der Sinngehalt der Auferstehungsfeier

Auf dem Hintergrunde dieser in ihren Umrissen angedeuteten Geschichte der Auferstehungsfeier ist nun der Sinngehalt klar, den der Ritus meint. Er will einen dramatischen Höhepunkt österlichen Erlebens schaffen durch die Darstellung des Triumphes Christi über die Hölle. In bemerkenswertem Verzicht auf Dramatisierung des äußeren Osterereignisses, wie sie etwa in gewissen primitiven süddeutschen Formen der Auferstehungsfeier mit heraufgezogener Christusstatue und fallenden Wächterattrappen versucht wird, steigt unser Ritus eine Schicht tiefer hinab, zum eigentlichen Geheimnis des Todssieges Christi, für das die äußeren Ereignisse des Ostermorgens nur das Offenbarwerden darstellen. Hinter diesem Hinabsteigen spürt man allen mittelalterlichen Formen zum Trotz die herbe Größe altchristlicher Erlösungstheologie. Ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet sagt das älteste römische Eucharistiegebet[49], wo es den Sinn der voluntaria passio Christi umschreiben will. Es wird nicht von ungefähr sein, daß die gedanklichen Wurzeln unserer Auferstehungsfeier, wie wir nachweisen konnten, in das gleiche 3. Jahrhundert zurückreichen, in dem dieses Eucharistiegebet entstanden ist.

Man mag sich ausmalen, wie bereitwillig diese Kampf- und Siegestheologie, dieses Bild vom lichten Christ, der die dunklen Mächte der Hel zerschmettert[50], von den jungen germanischen Völkern aufgenommen worden sein mag, und man wird verstehen, mit welcher Zähigkeit das Spiel

[47] Sie ist z. B. in Kleve bezeugt für die Zeit um 1425 (R. Stapper, Röm. Qu.schr. 35 [1927], 180 f.), in Augsburg 1487 (G. Milchsack, a. O. 128), allgemein für das 15. Jh. in Mainz (Young 1910, 915) und in St. Gallen (Young 1920, 89 ff.).

[48] Vgl. R. S t a p p e r a. O. (vgl. Anm. 4).

[49] H i p p o l y t v. Rom, Traditio Apostolica: Flor. Patr. VII/1, 30. Quasten.

[50] Im Volksschauspiel wird aus dem Klopfen ein Fußtritt des „Salvators“ wider die Höllentür (S ch m i d t 85, 101, 106), ja es gibt bildliche Darstellungen, in denen Christus das Höllentor geradezu eintritt (S ch m i d t 93) oder gar — wie auf einem Bild der Kölner Schule von 1380 — mit dem Kreuz nach Satan schlägt, der hinter dem Höllentor hervorschaut.

vom Triumph Christi sich besonders auf deutschem Boden in allen Verwandlungen und über alle Krisen[51] hinweg bis heute erhalten hat, und wie tief es auch heute noch im Herzen des Volkes verwurzelt ist. Ein kostbares Stück germanisierter urchristlicher Osterfrömmigkeit, etwas vom unsterblichen christlichen Geist, wie er etwa aus den Triumphkreuzen der Romanik zu uns redet, das ist es, was in unserer alten Auferstehungsfeier weiterlebt. Es ist ergreifend zu sehen, wie im Herzen des schlichten christlichen Volkes rein aus der Kraft der Überlieferung das alte ursprüngliche Verständnis der Auferstehungsfeier weiterlebt, das im Klerus längst nicht mehr Allgemeingut sein dürfte. Eine fast 80jährige Wirtsfrau aus dem Waderner Land gab auf die unvermittelte Frage, was denn die Auferstehungsfeier am Ostermorgen eigentlich zu bedeuten habe, eine Antwort, wie man sie nach aller historisch-kritischen Bemühung nicht treffsicherer geben kann: den Sieg des Heilandes über den Teufel.

3. Einzelelemente der Auferstehungsfeier

Es bleibt uns zum Abschluß unserer Untersuchung noch die Aufgabe, auf dem Hintergrund der bisher erarbeiteten Gesamtsicht zu der einen oder anderen Einzelheit der Auferstehungsfeier ein erklärendes Wort zu sagen. Dabei bleibt der 1. Akt der Elevatio crucis wiederum außer Betracht: es sei nur im Vorübergehen auf eine Kostbarkeit verwiesen, die einer eingehenderen Untersuchung wert wäre, die Oration Praesta quaesumus unmittelbar vor der eigentlichen elevatio. Sie ist trotz ihres traditionellen römischen Anfangs absolut unrömisch — der omnipotens Deus, den sie anredet, ist Christus —; sie verrät vielmehr die gelockertere Art, aber auch die fast mystische Tiefe, wie sie gallikanisch-orientalischem Beten eigen sein kann. Das Bild von den tränenüberströmten maxillae ecclesiae sponsae, die nun im Widerschein der splendida claritas des Antlitzes des Auferstandenen wieder aufleuchten, verbindet im kühnen Bogen einer mystischen Gesamtschau Anfang und Ende des Triduum Sacrum. Die Braut, die in der Matutin des Gründonnerstags (lacrimae eius in maxillis eius: Lectio der 1. Nokturn: Thren 1, 2) sich anschickte, mitleidend mit dem Bräutigam durch den Strom des Leidens hindurchzuschreiten, steht nun mitjubelnd am anderen österlichen Ufer.

. . . sub silentio . . . submisse orans . . .

Schon für die Feier der Elevatio ist es, wie wir feststellten, von ihren ersten Anfängen an bezeichnend, daß sie in aller Stille vor sich geht, und wir glaubten diese Stille als eine Form der „Mysterienstille“ verstehen zu können. Als man an die Elevatio das Spiel vom Triumph Christi anfügte, wurde es in diese Stille einbezogen. Sie bekommt allerdings jetzt, wo der Höhepunkt sich von der Elevatio auf die Türszene verschoben hat, einen etwas gewandelten Sinn. Es ist nicht mehr so sehr die Stille des Mysteriums, es ist der letzte Ausläufer der Karwochenstille, die über der Auferstehungsfeier liegt. Noch ist Christus gleichsam in der Unterwelt: erst im Augenblick, da das verschlossene Tor sich öffnet, wird sein (Todes)sieg offenbar: erst in diesem Augenblick hat Ostern angefangen. „Christus ist auferstanden“ sollte deshalb auch nach dem Liber Officialis

[51] Als einziger Rest der ganzen vielfältigen Welt des geistlichen Spiels hat es z. B. die Krise der Aufklärung überstanden.

von 1688 beim Einzug durch das geöffnete Tor gesungen werden[52], Glocken und Schellen, die durch das ganze Triduum Sacrum — mit Ausnahme des Gloria der Karsamstagsmesse — bis zu diesem Augenblick geschwiegen haben, sollen einfallen: die Stille der Karwoche ist mit einem Schlag in unvergeßlicher Peripetie übergegangen in den Jubel des Ostertags.

. . . tangens Crucifixo portam eamque pulsans . . .

Ein Motiv, das dem Nikodemusevangelium und auch noch der Kirchweihszene fremd ist, ist das Klopfen mit dem Kreuz. Es steckt wiederum ein gut Stück altchristlicher Theologie auch hinter diesem unscheinbaren Zug, den die dichtende Phantasie der mittelalterlichen Gestalter hier dem ursprünglichen Bilde eingefügt hat. Durch das Kreuz hat Christus die Hölle besiegt; . . . ut qui in ligno vincebat in ligno quoque vinceretur. Man muß sich den Ritus mit einem romanischen Triumphkruzifixus durchgeführt denken[53], um die Tiefe zu ahnen, die sich hinter der schlichten Rubrik: tangens Crucifixo portam eamque pulsans verbirgt.

. . . facto strepitu aperiuntur portae . . .

Ohne Zweifel ist das Motiv vom strepitus in unserer Auferstehungsfeier dasjenige, das am wenigsten auf Verständnis des modernen Menschen rechnen kann. Man pflegt es zu belächeln als typischen Auswuchs eines aliturgischen Zeitalters; die überschüssige Kraft eines robusten Menschenschlages habe sich selbst in der Kirche noch austoben und der Osterfreude im Umwerfen von Bänken u. ä. Luft machen wollen. Es kommt hinzu, daß der strepitus in den älteren Zeugen der Auferstehungsfeier sowie in der Kirchweih- und in der Palmsonntagsszene fehlt, also wohl erst im späten Mittelalter in die Rubriken aufgenommen wurde. Trotzdem wird man sich auch hier vor übereilten Urteilen hüten müssen. Man muß einmal die religiös geradezu gefährliche burleske Art, in der das religiöse Volksschauspiel mit dem Teufel umspringt, mit der außerordentlichen Verhaltenheit vergleichen, mit der unsere Szene den Teufel vorführt. Man sieht den Teufel nicht, man hört nur seine Stimme, und damit man nicht meine, das sei ein friedliches Frage- und Antwortspiel, was sich da am Höllentor abspielt, hört man noch die letzte Antwort des Teufels: es ist die Antwort des Besiegten, der sich in ohnmächtiger Wut austobt: sinnloser Lärm. Ob es wirklich so naiv ist, den Teufel durch Lärm darzustellen? Sind nicht Teufel und Lärm zwei Dinge, die in Wirklichkeit nach Ausweis der biblischen Berichte[54] in unheimlicher Verwandtschaft zueinander gehören? Sagt nicht Ambrosius einmal irgendwo mit unübersetzbarer Prägnanz: Diabolus quaerit sonum, Christus silentium? Noch Ignatius von Loyola weiß dort, wo er in den Regeln zur Unterscheidung der Geister von der inneren Wirkweise des bösen Geistes redet, kein besseres Wort dafür als eben strepitus.

[52] Es ist eigentlich zu bedauern, daß mit der Agende Johann Philipps von Walderdorf (1776), wohl aus Erwägungen der „Stilreinheit" das deutsche Osterlied an dieser Stelle durch das Te Deum ersetzt wurde. Wenn man dieses dazu dann erst am Altare anstimmt, geht der eigentliche Höhepunkt der Feier verloren.

[53] Vgl. R. Stapper, Röm. Qu.schr. 35 (1927), 181.

[54] Man vgl. etwa Mk. 1, 26; 5, 5 u. a.

Schließlich wird man zur Ehrenrettung unseres so „unliturgischen" strepitus sagen müssen, daß er einen allgemein als liturgisch anerkannten „Bruder" hat, den strepitus am Ende der römischen Trauermetten. Ihre Schlußrubrik beginnt: Finita Oratione (Respice quaesumus) fit fragor et strepitus aliquantulum; mox profertur candela accensa de sub altari. M. W. ist das Verwandtschaftsverhältnis der beiden strepitus bisher zwar noch nicht herausgestellt worden[55], aber die Deutung, die sich auf diesem Wege für die Schlußszene der Trauermetten ergibt, spricht für sich. Es ist jedesmal ein kleines Spiel vom Triumph Christi, in das alles ernste und dunkle Leidensgedächtnis in wundersam verhaltener Lichtsymbolik ausmündet. Der durch die brennende Kerze symbolisierte Herr durchschreitet die Tiefen der Unterwelt (die brennende Kerze wird hinter den Altar gebracht), er ringt den Teufel nieder, der besiegt und unter ohnmächtigem Lärm zurückweicht, und geht siegreich aus dem Grabe hervor. Wir sehen: der strepitus hat seine klare und festumrissene Funktion im kunstvollen Gefüge dieses Miniatur-Osterspiels, und wenn wir ihm an dieser Stelle unsere Anerkennung nicht versagen können, so werden wir ihn auch in unserer trierischen Auferstehungsfeier, wo er genau die gleiche Funktion hat, nicht als naiv verachten dürfen. Wir haben eines der vielen Beispiele vor uns, wo sich hinter den angeblichen Naivitäten des Mittelalters ungeahnte Tiefen auftun[56].

Vielleicht ist das überhaupt die wichtigste allgemeine Erkenntnis, die wir am Ende unseres Weges buchen können, daß sich hinter späten und durchaus nicht mehr klassischen Formen sehr früher und sehr klassischer Geist verbergen kann. In unserer trierischen Auferstehungsfeier, in der wir vielleicht nicht viel mehr als eine mittelalterliche Spielerei gesehen haben, halten wir ein kostbares Stück altchristlicher Osterfrömmigkeit in Händen. Wir sollten es dem Volke und den Kindern wieder ausdeuten. Die Erziehung zu einer starken und herben, österlichen Christusfrömmigkeit ist ja gerade heute eines unserer vordringlichsten seelsorglichen Anliegen. Wir werden spüren, daß der Weg von dieser Feier zum Herzen des Volkes nicht weit ist: sie ist ja aus diesem Herzen gekommen.

Es mag sein, daß die Auferstehungsfeier eines Tages noch kostbarerem Gute weichen muß, an jenem ersehnten Tage, an dem der unglückliche Eingriff des 10. Jhs. in die Osterliturgie rückgängig gemacht und der abendländischen Christenheit die heilige Osternacht wiedergeschenkt wird. In diesem Augenblick haben natürlich die Ersatzformen ihre Mission erfüllt und müssen bescheiden zurücktreten, mit ihnen die Auferstehungsfeier.

---

[55] Die Erklärung Eisenhofers (I, 515) aus rein praktischen Erwägungen (Schlußzeichen) ist unzureichend. Das sicher nicht belanglose Herausbringen der brennenden Kerze erfolgt ja noch nach dem „Schlußzeichen"!

[56] Wenn germanische Lärmfreudigkeit später allerdings den strepitus zum beherrschenden Element der Trauermetten gemacht hat (vgl. die groteske Schilderung Sebastian Francks bei A. Veit, Volksfrommes Brauchtum im deutschen Mittelalter, Freiburg 1936, 100), so daß sie sogar von ihm ihren volkstümlichen Namen bekamen („Pumpermetten"), so war damit natürlich gründlich zerstört, was die ursprüngliche Feier gemeint hatte.

Aber dieser Tag ist ja noch nicht da, und solange wir die Auferstehungsfeier haben, wollen wir uns des kostbaren altchristlichen Erbgutes freuen, das wir auch in ihr in Händen halten. Wir wollen sie hüten und pflegen, damit sie in der Stunde, in der wir von ihr Abschied nehmen müßten, auch ihre innere Mission erfüllt hätte: das Bild Christi in uns zu vertiefen, des Siegers über den Tod und die Hölle, des Königs der Herrlichkeit.

Die religiös-kulturelle Sendung des mittelalterlichen Dorfpfarrers

Von Dr. Josef Höffner, Kail

Die Kirche Christi sucht in katholischer Fülle das menschliche Leben in seiner ganzen Breite zu erfassen. Denn die Welt und jede wahre Kultur sind Werk und Geist des einen göttlichen Vaters. Neben dieser Weltzugewandtheit steht freilich auch die christliche Weltflucht, die alle sündhafte Verkettung mit der Welt verwirft. Diese zwei mit ungeheurer Spannung geladenen Grundhaltungen treten in den einzelnen Epochen der Kirchengeschichte in verschiedener Stärke hervor. In der urkirchlichen Zeit der politischen Entrechtung ist der eschatologische Zug am deutlichsten spürbar. Ein gewisser Überdruß an der heidnischen Kultur („Konvertitenstimmung") macht sich vielfach bemerkbar. Daher das Aufblicken zum ewigen Logos und der Sehnsuchtsruf: Marana tha! Komm, Herr!

Doch Gottes Vorsehung stellte die Kirche bald vor ganz neue, unerwartete Aufgaben. Junge Völker, nicht belastet mit einer schon müde gewordenen Kultur, pochten an die Pforten des Gottesreiches. Die Kirche begriff sofort die schöne und großartige Sendung, den „Barbaren" nicht bloß das Evangelium zu verkünden, sondern sie auch kulturell zu erziehen. Bald zeigte das Beten und die Frömmigkeit der Kirche neue, dem kindlichen, naturhaften Sinn der jungen Völker angepaßte Züge: stärkere Versinnlichung der Glaubenswahrheiten und realistischere Formen der Gottes- und Heiligenverehrung.

Das neue Missionsfeld war nicht mehr die spätantike Stadt, sondern das von den germanischen Bauernstämmen besiedelte Land. Der treue Vermittler bei diesem gewaltigen religiös-kulturellen Werke war der deutsche Dorfpfarrer, der Leutpriester. „Die Errichtung von Landpfarreien — so urteilt Josef Lortz — war nichts weniger als die erste soziale Tat der Kirche im Mittelalter: sie brachte in dem Landgeistlichen einen Gebildeten in dauernden Kontakt mit der ländlichen Unbildung. Hier ist (neben den Klöstern) der lebendige Herd der entstehenden höheren Kultur des Abendlandes" [1].

Die Landseelsorge wurde zunächst noch von den Geistlichen der Bischofskirche ausgeübt, die für einzelne Gottesdienste oder auch für längere Zeit in die Dörfer kamen. Aber schon seit dem 6. Jahrhundert erlangte die Landpfarrei ihre verwaltungs- und vermögensrechtliche Selbständigkeit.

---

[1] Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Münster i. W. 1940 [8], S. 155.

Wenn wir nun die religiös-kulturelle Bedeutung des Dorfpfarrers für das Landvolk des Mittelalters würdigen wollen, werden wir zunächst fragen müssen, welche Vorbildung der Landpfarrer für seine Aufgabe mitbrachte. — In den ersten christlichen Jahrhunderten besaßen wohl die meisten Priester eine in den heidnischen Schulen erworbene Bildung. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts entstanden auch christliche Bildungszentren, die Katechetenschulen von Rom, Antiochien, Alexandrien und Cäsarea, die für die wissenschaftliche Ausbildung des damaligen Klerus von großer Bedeutung gewesen sind. Die aszetische, pastorale und liturgische Vorbereitung erhielten die Kleriker im Umgang mit ihrem Bischof. Dabei spielte die für das Christentum so fruchtbare Idee des religiösen Gemeinschaftslebens, die vor allem im Mönchtum Gestalt annahm, eine große Rolle. Man denke an den hl. Eusebius von Vercelli (283 bis 340), der als erster abendländischer Bischof für seinen Klerus die vita communis einführte. Noch stärker wirkte auf das Mittelalter der hl. Augustinus, der seine Kleriker in Hippo zu einer religiösen Gemeinschaft zusammenschloß und ihr eine Regel gab.

Als nach der Völkerwanderung Kulturlosigkeit und Chaos die Kennzeichen des Abendlandes geworden waren, hatten auch die heidnischen Rhetorenschulen und die christlichen Katechetenschulen ihren Untergang gefunden. Naturgemäß sank damit auch die Bildung der Geistlichen. Aber immerhin war die Kirche noch die einzige Hüterin und Vermittlerin der alten Kultur. Es war eine ungeheure Leistung, daß sie einen Großteil der antiken Literatur und kostbare Erfahrungen der Verwaltung und Landwirtschaft in das Mittelalter hinüberrettete.

Die Ausbildung der Geistlichen erfolgte auch damals noch meistens durch den Umgang mit dem Bischof, der nicht bloß Verwalter, sondern erster Priester und Seelsorger seiner Diözese war. Als auf dem Lande die mit Pfarr-Rechten ausgestatteten, übrigens nicht sehr zahlreichen Taufkirchen erbaut wurden, denen die vielen kleineren Kirchen des Sprengels unterstanden, nahm sich auch der Klerus dieser Taufkirchen der Ausbildung des Priesternachwuchses an. An den Taufkirchen wurden, wenn man von den Dom- und Klosterschulen absieht, die ersten Dorfschulen Deutschlands errichtet. In Spanien gab es damals schon eigene Anstalten, in denen Knaben für den geistlichen Stand erzogen wurden. Aus dem berühmten Werk Reginos von Prüm über die kirchliche Disziplin erkennt man, daß es damals — im Jahre 906 — als kirchenrechtliche Forderung galt, daß jede Taufkirche ihre Pfarrschule besitze, die natürlich vor allem für den priesterlichen Nachwuchs bestimmt war. Als Lehrer wirkten die Pfarrer und Vikare selber, da man im frühen Mittelalter keine Laienkräfte zur Verfügung hatte. G. Kentenich schreibt z. B. in seiner Geschichte der Stadt Trier (S. 240), daß dort der erste weltliche Lehrer „zuerst im Jahre 1272 bezeugt" ist.

Die Synoden der Karolingerzeit schrieben für die Geistlichen folgende wissenschaftliche Ausbildung vor: Die Priester müssen in der Grammatik, im Gesang, im Psalter, in den Homilien der Väter, im Meß- und Taufritus usw. Bescheid wissen. Auch soll jeder folgende Bücher besitzen: Sakramentar, Lektionar, Antiphonar, Kalendar, Bußbuch, Psalterium, Homiliensammlung. Sonst verdiene er den Namen eines Priesters nicht.

Auch in jenen Jahrhunderten war wiederum der aus dem Frühchristentum übernommene Gedanke des gemeinsamen Lebens der Geistlichen sehr einflußreich. Wir können heute die große Bedeutung dieser Idee kaum noch ermessen. Man suchte die vita communis nicht bloß an den Domkirchen, sondern auch an den ländlichen Taufkirchen, an denen ein verhältnismäßig zahlreicher Klerus tätig war, einzuführen. In fast allen Reformvorschlägen wird diese Forderung erhoben. Die Synoden von Mainz (813) und von Aachen (817) geben als Grund an, daß auf diese Weise das Chorgebet bei Tag und Nacht besser durchgeführt werden könne. Natürlich war das gemeinsame Leben auch für die Ausbildung und sittliche Haltung des Klerus von großem Vorteil. Die Synode von Aachen schreibt für diese Priestergemeinschaften die berühmte Regel des Bischofs Chrodegang von Metz (vom Jahre 760) vor: Die Kleriker sollen unter einem gemeinsamen Rektor zusammenleben, der Fasten, Züchtigungen und öffentliche Bußen verhängen kann. Das Stundengebet wird gemeinsam verrichtet. Man nimmt die Mahlzeiten gemeinsam ein und kommt täglich zur Lesung eines Kapitels der Heiligen Schrift zusammen (daher der Name der Gemeinschaft: „Kapitel"). Von den Klöstern unterschieden sich diese Kapitel der Weltgeistlichen dadurch, daß die Mitglieder Privatbesitz haben durften, keine Gelübde ablegten und kein Mönchsgewand trugen.

Im Laufe des 10. Jahrhunderts — mit dem Sinken der karolingischen Kultur — wurde freilich dieses gemeinsame Leben sowohl an den Domkirchen wie auch an den ländlichen Kollegiatkirchen wieder aufgegeben. Aber schon die große Reform des 11. Jahrhunderts griff sofort wieder auf diese Idee zurück. Die Lateransynoden der Jahre 1059 und 1063 verlangten von allen Geistlichen, daß sie „gemeinsam speisen und schlafen, die Einkünfte gemeinsam haben und ein apostolisches Leben führen" sollten. Aus dem gleichen Geiste entstanden damals die Orden der Augustiner-Chorherren und Prämonstratenser, die man geradezu als Pfarrorden bezeichnet hat. Ihr Ziel war die Ausübung der Seelsorge. Sie wollten durch ein vorbildliches Gemeinschaftsleben den Weltklerus zur Nachahmung aneifern. Gerhoh von Reichersberg, einer der eifrigsten Vorkämpfer der Reform, hatte im Jahre 1124 versucht, den Augsburger Klerus zur vita communis zu bewegen. Als ihm dies mißlang, wurde er Augustiner-Chorherr, um so seine Reformbestrebungen besser durchführen zu können. An Papst Honorius II. stellte er sogar die Bitte, die frei lebende Weltgeistlichkeit überhaupt abzuschaffen.

Will man dieses hartnäckige Bestreben fast aller mittelalterlichen Reformrichtungen nach Einführung der vita communis richtig verstehen, so muß man ihm die Mißstände gegenüberstellen, die sich durch das Eigenkirchenwesen, die Patronate und Inkorporationen, besonders in den Landpfarreien herausgebildet hatten. Der e i n z e l n e Leutpriester war den Grund- und Kirchenherren gegenüber fast machtlos. Ein Landkapitel nach Art eines Stiftes hätte eine ganz andere Macht besessen; auch wäre es wirtschaftlich stärker gewesen. Andererseits müssen wir freilich betonen, daß in solchen Kapiteln ähnliche Mißstände hätten einreißen können, wie in manchen spätmittelalterlichen Klöstern. Auch hätte dann der Dorfpfarrer wohl kaum ein so persönliches und inniges Verhältnis zu seiner Gemeinde finden können, wie wir es heute voraussetzen.

Wie dem auch sei, jedenfalls gelang es diesen Bestrebungen im hohen und späteren Mittelalter nicht, sich durchzusetzen. Freilich erkennt man aber auch, wie irrig es ist, wenn man behauptet, die mittelalterliche Kirche habe der Dorfseelsorge kein Interesse geschenkt, sie verkommen lassen und nicht einmal den Versuch einer Reform gemacht. Eine genauere Untersuchung des großen mittelalterlichen Problems der vita communis würde zu überraschenden Ergebnissen führen.

Im hohen und späten Mittelalter wurde die Dorfseelsorge — wenn man von den inkorporierten Pfarreien absieht, die zuweilen von den Klöstern unmittelbar betreut wurden — in der Regel vom Leutpriester, der im Dorfe wohnte, ausgeübt. Wie sich aus den Quellen ergibt, war seine Vorbildung — nicht zuletzt durch die Schuld der nicht residierenden Pfarrer — besonders im Spätmittelalter häufig ungenügend. Gab es doch in den Dorfpfarreien manche Leutpriester, die sich mit der „Lehrzeit" bei einem Landpfarrer begnügen mußten. Wenn sie dort zwar auch das Lesen und Schreiben und die Spendung der Sakramente lernten, so wurden doch „minimale Anforderungen" gestellt [2]. Aber immerhin verlangte die Baseler Synode vom Jahre 1503, daß jeder Pfarrer u. a. folgende Bücher besitzen müsse: einige Werke Gersons, das Beichtbuch des hl. Antonin von Florenz, die Summa Angelica, einige kirchenrechtliche Schriften u. dgl. Wie groß die Zahl der Leutpriester gewesen ist, die nur von ihrem Pfarrer ausgebildet worden sind, wissen wir nicht. Nachweisen läßt sich jedoch, daß überraschend viele Geistliche im 14. und 15. Jahrhundert die Universitäten besucht haben. Franz-Kuno Ingelfinger stellt in seiner interessanten Schrift über die religiöse Lage in Württemberg am Vorabend der Reformation fest, daß damals schätzungsweise ein Drittel aller Württemberger Kleriker Universitätsbildung besaßen. Haben doch aus dem Bistum Konstanz allein in den Jahren 1450 bis 1500 nicht weniger als 4687 Geistliche, darunter Kapläne und Hilfspriester, an Universitäten studiert [3].

Freilich war damit noch nicht viel für die aszetische Ausbildung des Priesternachwuchses gewonnen. Es hängt wohl mit dieser ungenügenden aszetisch-religiösen Vorbildung zusammen, daß die sittlichen Zustände im Spätmittelalter beim Landklerus vielfach schlecht waren. Die Quellen, besonders die Synodalbeschlüsse seit dem 13. Jahrhundert, lassen erkennen, daß vor allem der Konkubinat weit verbreitet war. Bei der Beurteilung der Sittlichkeit des mittelalterlichen Klerus muß man jedoch beachten, daß viele zeitgenösischen Berichte nur unwahre Skandalgeschichten sind, die einer modernen Kritik nicht standhalten [4], und daß wir — wie Albert Braun z. B. für die Diözese Konstanz nachweist — „über die überwiegende Mehrheit des Klerus zum mindesten nichts wissen" [5].

Wenn wir uns nun der religiös-kulturellen Wirksamkeit des mittelalterlichen Dorfpfarrers zuwenden, so dürfen wir nicht übersehen, daß die Seelsorge damals an ganz andere Vorbedingungen ge-

---

[2] L. Pfleger, Die elsässische Pfarrei. Straßburg 1936, S. 242.

[3] Die religiös-kirchlichen Verhältnisse im heutigen Württemberg am Vorabend der Reformation. Stuttgart 1939, S. 50.

[4] ebd., S. 47 f.

[5] Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittelalters. Münster i. W. 1938, S. 111.

knüpft war als im Frühchristentum oder in der Jetztzeit. Wir geben es offen zu: Die Frömmigkeit des Mittelalters hat — im Vergleich zum Frühchristentum — an liturgischer Tiefe verloren. Die Glaubensverkündigung und die Formen der Frömmigkeit wurden erdgebundener und anschaulicher. Man lese etwa das Werk von Adolf Franz, „Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter“[6] oder von Professor Andreas Veit, „Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter“[7]. — Mußte das nicht so sein bei diesen jungen, naturhaften Völkern? Eine „Theologie der Verkündigung“ für das Mittelalter dürfte an diesen Grundvoraussetzungen nicht vorübergehen. Freilich haben sehr bald schon gerade deutsche oder doch vorwiegend deutschstämmige Meister die theologische Spekulation und die mystische Kontemplation zu höchster Blüte geführt.

Heben wir nun die wichtigsten religiös-kulturellen Leistungen des unbekannten mittelalterlichen Dorfpfarrers hervor. Ihm ist es zu verdanken, daß die Riesenaufgabe der Heranbildung einer „christlichen Seele der abendländischen Völker“ allmählich gelang (Joseph Lortz). Der Übertritt zum Christentum war ja vielfach ohne innere „Conversio“, bloß in Nachahmung des Königs und der Großen erfolgt. Da war noch ein zäher, langwieriger Kampf nötig, um diese Menschen zu christlicher Innerlichkeit und echter — nicht abergläubischer — Frömmigkeit zu erziehen. Auch die Sittlichkeit ließ viel zu wünschen übrig. Unzucht, Trunksucht, Grausamkeit, Mißachtung der Ehe und andere Übelstände traten besonders in den Jahrhunderten der allmählichen Bekehrung auf (Merowingerzeit). Die Größe dieser Mängel zeigen uns, wie schwer die Aufgabe des Dorfpfarrers gewesen ist, der doch allein u n m i t t e l b a r mit diesen Menschen in Verbindung treten mußte. Es sei nicht übergangen, daß er dabei in hervorragenden Bischöfen und zahlreichen Synoden einen starken Rückhalt und eine mahnende Anregung fand. Auch von den Klöstern ging ein kaum zu überschätzender Einfluß aus.

So geschah es allmählich, daß Dorf und Land ein wesentlich christliches Antlitz erhielten. Die Dorfkirche und ihr Turm beherrschen das Dorfbild; Friedhof, Häuser und Brunnen zeigen christlichen Schmuck. Wegkreuze und Bildstöcke heiligen die Flur des Dorfes. Der Ablauf des Jahres wird durch christliche Feste und Festzeiten bestimmt. Der beherrschende Tag der Woche ist der christliche Sonntag, an dem sich die Gläubigen im Gotteshaus versammeln, wo sie durch Wort, Bild, Lied und Symbol an den christlichen Adel ihrer Seele erinnert werden. Den Ablauf des Tages gibt die Glocke des Dorfkirchleins an. Der Dorfpfarrer begleitet den mittelalterlichen Bauersmann mit den Sakramenten, Segnungen und Weihungen der Kirche durch sein ganzes Leben. Er segnet seine Ehe, seine Gattin und seine Kinder. Er segnet ihn auf Wallfahrten, Reisen und in Gefahren, in gesunden und kranken Tagen. Er segnet Haus und Hof, er segnet seine Tiere, er segnet Salz und Brot, den Wein und das Öl, die Feld- und Gartenfrüchte[8].

---

[6] Bd. I und II. Freiburg i. Br. 1909.

[7] Freiburg i. Br. 1936.

[8] Vgl. Adolf Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Bd. I, S. 221 ff., 279 ff., Bd. II, S. 176 ff., 124 ff.

Der Dorfpfarrer sucht seine Bauern in die rechte Auffassung von Bauernberuf und körperlicher Arbeit einzuführen. Nie ist dem Volke Verachtung der natürlichen Werte gepredigt worden. „Unser Herr gebietet euch nicht — heißt es in einer Predigthandschrift aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts — daß ihr auf alles das verzichtet, was ihr habt; denn er hat allen Reichtum und alle Zierde dieser Welt geschaffen dem Menschen zum Guten und zu Gnaden und sich selbst zu Lob und Ehre“ [9].

Selbstverständlich haben die Dorfpfarrer deutsch gepredigt, wenn auch die Predigtvorlagen meistens lateinisch abgefaßt waren. Daß man sich auch schon im Mittelalter über die Frage der lateinischen oder deutschen Sprache beim Gottesdienst Gedanken gemacht hat, zeigt eine Stelle in den Schriften Bertholds von Regensburg († 1272). Auf die Frage, ob die Leute deutsch oder lateinisch beten sollten, gibt er die treffende Antwort, der liebe Gott verstehe zwar beide Sprachen; es sei jedoch besser, wenn die Leute deutsch beteten; denn beim Volke reiße leicht eine verstümmelte Aussprache des Lateinischen ein. Auch werde das Volk, wenn es in seiner Muttersprache bete, wohl „heftiger und süßer ergriffen“ [10].

Außer der Sonntagspredigt mußte der Pfarrer den Unterricht vor der Sakramentenspendung halten. Die Sakramente empfing der mittelalterliche Mensch freilich nur selten. Die karolingischen Synoden hatten den zweimaligen Kommunionempfang im Jahre vorgeschrieben, das Laterankonzil begnügte sich mit dem einmaligen. Es ist also irrig, wenn man den seltenen Kommunionempfang erst auf den Jansenismus zurückführen will.

Weitere Seelsorgsaufgaben des mittelalterlichen Landpfarrers, die damals eine viel größere Bedeutung hatten als etwa heute, waren: Wallfahrten, Prozessionen, Ablaßverkündigungen, Reliquienfeste und dgl.

Während in den Städten im Spätmittelalter die Bettelorden einen großen Einfluß auf das religiöse Leben gewannen, blieb das Land nach wie vor im wesentlichen der Seelsorge des Dorfpfarrers anvertraut. Niederlassungen der Bettelorden fanden sich auf dem Lande nur selten. Was das mittelalterliche Dorf an religiösen Werten besaß, verdankte es also der Vermittlung des Dorfpfarrers. Es ist ein nicht geringes Lob für diese unbekannten Pfarrer, wenn Joseph Lortz schreibt: „Während die geistlichen Fürsten auf den Bischofssitzen und in den vornehmen Domkapiteln nur allzuoft ohne religiöse Kraft waren und infolge dieser Schwäche dem geistigen Sturm der Renaissancekultur und dem religiösen der Reformation oft erlagen, war es das christliche Volk, das am tapfersten den christlichen Glaubens- und Lebensidealen die Treue hielt“ [11]. So konnte Wimpfeling, der wahrhaftig nicht milde urteilte, zu Beginn des 16. Jahrhunderts schreiben: „Ich kenne, Gott weiß es, in den sechs Bistümern des Rheines viele, ja unzählige Seelsorger unter den Weltgeistlichen, mit

[9] Zit.: A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland. München 1886, S. 275.

[10] „. . . amplius et suavius ob hoc, quod magis intelligunt, afficiuntur.“ Zit.: A. E. Schönbach, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, in: Sitzungsberichte d. Kais. Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Kl., Bd. 154: Über Leben, Bildung und Persönlichkeit Bertholds von Regensburg I. Wien 1907, S. 46.

[11] a. a. O., S. 169.

reichen Kenntnissen namentlich für die Seelsorge ausgerüstet und sittenrein"[12].

Trotz aller Schattenseiten war der sittlichen und religiösen Volkserziehung des Leutpriesters ein ungeheurer Erfolg beschieden. Eine echte religiöse Volkskultur entstand, die zugleich gediegene Bauernkultur war. Volksfrommes Brauchtum umrankte das ganze Bauernleben und zeigt uns noch heute, wie selbstverständlich und unzertrennlich christliches Denken mit deutscher Bauernart sich verbunden hat.

[12] Zit.: L. Pfleger, a. a. O., S. 266.

MITTEILUNGEN

Die Pfarrei Sinzig und ihre Priester

Von Prof. Dr. Peter Zepp, Bonn

Sinzig, im Mittelpunkt der Goldenen Meile gelegen, ist keltischrömischer Entstehung, wie, abgesehen von den vielen Bodenfunden, auch aus dem alten Namen Sentiacum zu schließen ist. Über noch ältere Siedlungen in der weiten nördlich und südlich der Ahrmündung sich erstreckenden Ebene, also über Vorgängerinnen der Siedlung Sentiacum, ist nichts Sicheres bekannt. Doch geben die zahlreichen Urnenfunde der Vermutung Raum, daß eine erhebliche Zahl von Hallstattmenschen hier ihr Heim aufgeschlagen hatte. Nachdem im Jahre 16 n. Chr. die Eroberung des rechtsrheinischen Germaniens durch Kaiser Tiberius aufgegeben wurde, sicherten die Römer die breite Einfahrtsstelle ins Ahrtal durch Kastelle bei Sinzig und Remagen. Das Sinziger Gebiet in einer erheblich großen Ausdehnung gehörte dem römischen Fiskus an und ging später in den Besitz der merowingisch-fränkischen Könige über. Auf den Trümmern römischer Villen, von denen Reste in der Umgebung der Sinziger Pfarrkirche gefunden wurden, erhob sich bald die merowingisch-fränkische Pfalz. Wer sie von den merowingischen Königen bewohnt hat, meldet keine Urkunde. Man darf aber wohl annehmen, daß seit König Chlodewig (486—511), der das katholische Christentum annahm, nach und nach im Frankenlande Kirchen und Pfarreien entstanden, zunächst an den Orten, die der König mit seinem Gefolge häufig bewohnte.

Nach dem Übergang der Macht im Frankenreich an die karolingischen Herrscher ließ Pippin d. J. im November 751 den letzten Merowingerkönig Childerich in Soissons absetzen und sich selbst zum Könige wählen. Damit ging das Reichsgut Sinzig an König Pippin über, der am 10. Juli 762 auf seiner Pfalz Sinzig weilte und dort dem St.-Peters-Kloster in Kesseling (posita infra terminos Sentiaco) einen Teil des Waldes Mellere[1] übertrug.

Bei der Pfalz Sinzig befand sich unzweifelhaft ein Gotteshaus, das dem

[1] MRUB. 1, 18 Nr. 15. MRR. 1, 70 Nr. 175.

Könige, seinem Gefolge und nicht zuletzt den damals dort bereits wohnenden Freien und Unfreien zu gottesdienstlichen Zwecken diente. Man könnte also den 10. Juli 762 als den Geburtstag der Pfarrei Sinzig ansetzen; doch geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor, daß wohl schon früher das katholische Christentum dort Fuß gefaßt hatte. Unter der Voraussetzung, daß der pippinsche Zeitpunkt der richtige sei, kann die Pfarrei Sinzig auf ein Alter von 1180 Jahren oder besser ca. 1200 Jahren zurückblicken.

Welche Größe hatte die Pfarrei Sinzig zur damaligen Zeit? Sie fiel wohl zusammen mit dem Fiskus Sinzig oder dem Reich Sinzig, wie das Gebiet bis ins 16. Jahrhundert genannt wurde. Lamprecht[2] ist der Meinung, der Fiskus Sinzig sei ein zusammenhängendes Territorium gewesen, das von der Ahrmündung flußaufwärts gereicht habe bis Adenau mit Einschluß des Reichsberges bei Sinzig nördlich der Ahr, von Bodendorf und des Berges Gymnich — später Landskron genannt —. Von der Hohen Acht her sei die Wasserscheide zwischen dem Brohlbach und Vinxtbach (Kohlenstraße) die Grenze gewesen. Man muß sich dieses zum Reiche Sinzig zugehörige Gebiet als ein mit zusammenhängendem Walde bedecktes, siedlungsfreies Gelände vorstellen. Nur das Peterskloster Kesseling oder Casloaca war eine Oase in dieser Wildnis.

Ein Teil dieses Gebietes wird in einer Urkunde vom 19. Mai 992[3] erwähnt. König Otto III. erlaubt seinen Getreuen, den Brüdern Sigebodo und Richwin, ein genau umgrenztes Gebiet zu ihrem Bannforst zu machen mit der Bestimmung, daß niemand darin Hirsche, Wildschweine, Rehe und andere zum königlichen Wildbann gehörende Tiere jagen darf. Im weiteren Text der Urkunde werden die Grenzen des den genannten Brüdern überwiesenen Gebietes näher angegeben und die Dörfer Blasweiler (Blasvillare), Königsfeld (Cuningesfeld), Ramersbach und Wadenheim (Vuadenheim) an der Ahr genannt. Um diese Zeit war aber auch schon weiter rheinwärts der Ausbau der Landschaft erfolgt. Wahrscheinlich bestanden schon Waldorf, Franken, Westum und Crechelenheim. Durch Schenkungen und Neugründung von Siedlungen wurde im Laufe der Jahrhunderte das Reichsgut Sinzig in seinem Bestande wesentlich geschmälert. Die Schenkungen sind nicht alle urkundlich belegt. So wissen wir, daß die Stadt Sinzig bis ins 17. Jahrhundert zwischen Königsfeld und der Hohen Acht riesige Waldgebiete, Langenhardt und Schneppscheid genannt, ihr eigen nannte. Noch 1275 und 1334[4] bildet Sinzig mit den Orten Koisdorf, Westum, Löhndorf und dem früh ausgegangenen Crechelenheim eine Markgenossenschaft. Auch Franken und Ahrental gehörten ursprünglich zu dieser Mark, ebenso die anstoßende Herrschaft Königsfeld mit den zugehörigen Dörfern, die durch Urkunde vom 1. November 1276[5] durch König Rudolf vom Reichsgut Sinzig getrennt wurde und als Lehen an Gerhard von Sinzig, Burggraf von Landskron, überging. Aber schon vorher hatten

---

[2] Lamprecht, Deutsch. Wirtsch. im Mittelalter I. 714.

[3] Orig. im Staats-Arch. Düsseldorf (Kurköln 2) s. Frick, Quellen zur Geschichte von Neuenahr, 1933.

[4] Grundbuch der Mark Sinzig v. 1334. Ztschr. f. Gesch. d. Oberrheins 5, 1854. 417 ff.

[5] Gudenus, Cod. Dipl. Mogunt. 9, 964 Nr. 31.

die Burggrafen von Hammerstein viel Reichsbesitz daselbst, auch in Franken, Waldorf u. a. m. als Lehen in Besitz. Die Herrschaft Königsfeld erstreckte sich bis zur Gemarkung des genannten Kesseling. Selbst das Dorf Kaltenborn an der Hohen Acht mit dem zugehörigen Wald war Reichsgut, mit dem Ende des 12. Jahrhunderts Werner I. von Bolanden belehnt war[6]. Von dem Königsgut im eigentlichen Ahrtale schenkte König Heinrich III. am 14. Juni 1051 dem Servatiusstift in Maastricht seinen Besitz, in Wadenheim im Ahrgau gelegen, und Ahrweiler mit allen Hörigen, Hofstätten, Gebäuden, Ländereien, Äckern, Wiesen, Weiden, Wäldern, Jagden, Wasserläufen, Mühlen, Fischereien, Wegen, Gefällen und allen Erträgnissen[7]. Das war eine verhältnismäßig reiche Schenkung. Die Gemarkung Bodendorf[8] an der unteren Ahr unterstand noch im Jahre 1271 zum größeren Teil dem Sinziger Fiskus. In dem Sinziger Weistum, das im Jahre 1645 neu aufgeschrieben wurde, von dem ich eine ältere Form aus dem 14. Jahrhundert fand[9], wird die Zerstückelung des Reiches Sinzig beklagt, das sich später noch bis zum Weißen Stein bei Heimersheim erstreckte. Fast wörtlich dieselbe Klage findet sich in einem alten Frankener Weistum.

Für die Verwaltung des Reichsgutes im Ahrgebiet war die Pfalz Sinzig Mittelpunkt. Das wissen wir besonders gut aus der Geschichte der Gerharde I—V von Sinzig, der Burggrafen von Landskron. Nachdem bis etwa um 1300 durch Schenkungen große Lücken in den ehemals zusammenhängenden Besitz des Reichsgutes Sinzig gerissen waren, gehörten um diese Zeit zum königlichen oder des Reiches Amt Sinzig nur noch Sinzig, Koisdorf, Westum, Löhndorf, Heimersheim, Unkelbach und vielleicht noch Franken. Der Königshof zu Remagen mit seinem Zubehör, der an Ausdehnung nur gering gewesen sein konnte, unterstand wohl schon im 11. Jahrhundert nicht mehr dem Fiskus Sinzig[10].

Sehr früh wurde schon im königlichen Dorfe Sinzig Reichsbesitz verschenkt, und zwar an die Benediktinerabtei Stablo-Malmedy. In der Urkunde vom 1. Oktober 814[11] bestätigte Kaiser Ludwig dem genannten Kloster dessen Besitz aus der Kapelle und dem Zehnten in Sinzig. Es wird in dieser Bestätigungsurkunde ausgeführt, daß die erstmalige Schenkung durch die merowingischen Herrscher Childerich und Sigebert erfolgt sei. Das könnte um das Jahr 750 gewesen sein.

Nachfolger in diesem Besitz, vielleicht handelte es sich teilweise auch um andere Güter und Rechte, wurde das königliche Marienstift in Aachen durch Schenkungsakt des Kaisers Lothar I. vom 16. Januar 855[12]. Zwar soll dieser Akt eine Fälschung sein, doch wird schon in einer Urkunde des Kaisers Heinrich VI. vom 8. Juni 1191 darauf Bezug genommen[13]. Auch

---

[6] MRR. 2, 174 Nr. 621.

[7] Joh. Friedr. Böhmer, Acta imp. sel. 1870, 55 Nr. 58.

[8] Gudenus, CDM. 2, 956 Nr. 27.

[9] Photokopie Stadt-Arch. Sinzig.

[10] Mon. Germ. Const. 1, 646 Nr. 440.

[11] Martène u. Durand, Amplissima coll. 2 S. 24. Böhmer-Mühlbacher, Regesta Imperii I. 1. Bd.[2] 1908. S. 246 Nr. 545.

[12] Böhmer-Mühlbacher, Reg. Imp. I. 1[2] S. 479 Nr. 1170.

[13] MRR. 2, 184 Nr. 658.

das Kloster Burtscheid bei Aachen hatte 1064 von der Kaiserin Agnes ihm geschenkten Besitz in Sinzig[14].

Das Reich Sinzig bildete den Südteil des alten Ahrdekanats, dessen Gerichtsbarkeit dem Propste zu Bonn zustand.

In der Schenkung an Stablo-Malmedy von 814 hören wir wieder von der Pfalzkapelle in Sinzig, die auch im Schenkungsakt an das Aachener Marienstift von 855 eine Rolle spielt. Über die Zustände um 1200 gibt uns ein Vergleich zwischen dem Marienstift und Wilhelm bzw. Theoderich Dunrestein in Sinzig guten Aufschluß. Der Dunrestein behauptete, im erblichen Besitz des Sinziger Zehnten zu sein. Für die Überlassung des Zehnten zu Sinzig gab das Stift dem Genannten . . . seinen Zehnten im Banne von Budendorp (Bodendorf), den jenseits des Waldes Hatterscheid (Franken), den in der Langenhardt und in Königsfeld. Um 1200 gehörten also die genannten Dörfer und Distrikte noch zum Fiskus Sinzig und damit zur gleichnamigen Pfarrei. Bei diesem Vertragsabschluß waren zugegen Reiner, Landdechant von Kunningsdorf (Königsfeld), Walter, der Priester von Sinzig, Engel, der Priester von Westheim (Westum)[15]. Daß die Pfarrei Wadenheim lange Zeit zur Großpfarrei Sinzig gehörte, ergibt sich aus der Inkorporationsurkunde[16] der Pfarrkirche Sinzig durch das Aachener Stift im Jahre 1350; die „villa de Wadenheym“[17] mußte Beiträge zum Unterhalt des Pfarrers und der Kirche zu Sinzig beitragen. Anno 1599 hat der Sinziger Pfarrer noch Anspruch auf den Wein-Census in Wadenheim[18].

In der Folge entstanden innerhalb der Großpfarrei Sinzig noch weitere selbständige Pfarreien. Vehn — später Pfarrei Löhndorf genannt — wurde mit der Klostergründung selbständig; Westum dagegen erst am 2. August 1848, nachdem es vorübergehend von 1804 bis 1808 Sukkursalpfarrei im Bistum Aachen gewesen war. Zur Pfarrei Sinzig gehören heute nur noch die Stadt Sinzig und das Dorf Koisdorf.

Die mehrfach erwähnte Kapelle zu Sinzig wurde in dem Kriege zwischen Philipp von Schwaben und Otto von Wittelsbach zerstört, vermutlich um 1200. Kurz nachher begann man mit dem Bau der neuen heutigen Prachtkirche, die nach neuen Forschungen etwa um 1220 fertig war. Wer der Baumeister ist, weiß man nicht. Die Finanzierung des Baues besorgten zweifellos außer den reichen Bürgern der aufblühenden Reichsstadt Sinzig die Adeligen, wie Gerhard von Sinzig (Burggraf zu Landskron) und Rolmann von Sinzig, nicht zuletzt die in Sinzig stark begüterten Burggrafen von Hammerstein und das Reich. Ob auch das Aachener Marienstift Zuschüsse gab, ist mehr als zweifelhaft. Über dessen Verpflichtungen als Zehntinhaber zur Erhaltung der Kirche herrscht viel Unklarheit. Auch ist von vornherein nicht zu ersehen, ob das genannte Stift das Patronatsrecht

[14] MRR. 1, 394 Nr. 1389.

[15] Meist nach dem Sinziger Lagerbuch.

[16] Zu dieser Inkorporation vgl. die entsprechenden Urkunden bei Heinr. Volb. Sauerland, Urkunden u. Regesten z. Gesch. d. Rheinlande aus d. Vatik. Archiv (= VR.) 3. 1905. Nr. 889, 902, 909, 910, 963, 1162.

[17] erwähnt VR. 3. Nr. 909 S. 357.

[18] Dom-Archiv Aachen. Marienstift.

der Pfarrei innehatte, wenn auch seit 1400 so ziemlich alle Sinziger vicarii perpetui von Aachen aus nominiert wurden.

Außer diesen wirkten in Sinzig noch meist zwei Kapläne und Priester an dem schon vor 1300 gegründeten Hospital. Auch sind einige Namen von Priestern bekannt, die an dem früher neben der Pfarrkirche gelegenen Servitessenkloster wirkten. Wichtiger für die Seelsorge war das Rektorat an der Kapelle St. Mauritii vor den Toren der Stadt Sinzig. Diese Kapelle wird um 1300 zuerst genannt. Im Jahre 1647 entstand hier ein Kapuzinerkloster, aber schon ein Jahr später übernahmen die Minoriten das Kloster, die hier segensreich wirkten bis zur französischen Revolution. Ihre Schule wurde von vielen Kindern der Sinziger Bürger besucht, und die Zahl derer, die später Theologie studierten, ist erheblich.

Anschließend folgt die Liste der Sinziger Pfarrer. Leider ist aus der Frühzeit der Pfarrei kein Name bekannt. Die durch den Verfasser als gesichert nachgewiesenen Pfarrer zu Sinzig sind mit Kreuzchen versehen, die mit Sternchen angemerkten Namen sind von Pfarrer Volk (Rheinbrohl, † 2. 1. 1927), ermittelt. Er war ein sehr gewissenhafter Forscher; leider ist die urkundliche Erwähnung nicht hinterlassen. Für die Pfarrer seit 1800 sind die Personalangaben jetzt gesammelt in: Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800, hrsg. vom Diözesanarchiv Trier 1941 (= WDT.); darum folgt in der Liste der Pfarrer von 1800 ab meist nur ein Hinweis auf WDT.

Liste der Sinziger Pfarrer

† 1191 Johann von Sinzig, Kanoniker an St. Florin
† 1227 Walter, Priester von Sinzig
* 1243—1250 Johann Cozze, Pastor
† 1250—1266? Pfarrer Rupert
† 1267 Arnold von Sinzig
* 1268 Nikolaus, pleban
† 1288 Ludwig, pleban
† 1301 Juli 7. Burchardus, Sacerdos de Senzeghe
† 1310 Jacobus, sacerdos
† 1329—1349 Gobelinus, Sohn des Ritters Rolmann vom Thurme zu Sinzig, Pastor in Sinzig
† 1351—1360 Henricus dictus Bayer, rector-par. eccl. in Synzich [19]
† 1367—1378 Hermanus Leonardi . . .
† 1379—1384? Heinrich von Bodendorf, perpet. vicarius der Pfarrkirche zu Sinzig
* 1385 Dederich von Andernach
† 1419—1451 Hermann von Goch, Vicar
† 1451—1489 Engelbert de Wydenroide, vicarius curatus
† 1489—1511 Michael Rocill
† 1511—1515 Arnold von Curbach
† 1515—1518 Antonius Adenauer
† 1518—1524 Johannes Knouff

[19] VR. 3. Nr. 957. 4. Nr. 631. S. 244.

† 1524 Tilmann Kravoeß
† 1542—1544 Theodor Lewendahl
† 15 ? —1550 Anton Kesselbusch
* 1550—1553 Heyna
† 1558—1562 Johannes von Kalckar
† 1562—1564 D. Roembold
† 1564—1583 Peter Blyrich
† 1583—1599 Peter von Ripa
† 1599—1619 Nikolaus Johannes Meyer, Pfarrer und Landdechant
† 1619—1622 N. Eversheim
† 1624—1626 Bernard Wirscheim, Pastor in Sinzig, renoviert in Westum die uralte Bruderschaft sub titulo Matris Dolorosae
† 15. 7. 1626 bis 22. 1. 1662 Christian Vetter, A. L. M. S. theol. Baccal. Potdamius Brandomarchianus, 1628 schon Landdechant [15]
21. 7. 1662 bis 1684 Johann Dionysios Hoen, war Sinziger Kind, Sohn von Martin und Elis. Hoen, geb. 30. 12. 1630, zuerst Kaplan in Sinzig 1656—1660, dann Pfarrer in Waldorf 1669—1672, dann conferieret ihm Wilhelm von Metternich den Altar St. Martini in der Pfarrkirche zu Sinzig, nachdem er vom Aachener Kapitel zum Pfarrer daselbst präsentiert war, wirkte er bis 1684, zuletzt auch als Decanus Arcuensis
1684—1712 Henricus Roß aus Aachen, vom Marienstift zu Aachen zum Pfarrer in Sinzig präsentiert
1712 bis 14. 2. 1756 Servas Hoefschleger, Sohn von Johann aus Falkenburg, gest. 14. 2. 1756, 74 Jahre alt, im 49. seines Priestertums, 44 Jahre Pastor in Sinzig
28. 2. 1756 bis 25. 6. 1790 Ferdinand Leopold Müller, Christianitatis Arcuensis Assessor, begraben im St.-Nikolaus-Chor
1790—1799 Johann Heinrich Schiffer, vorher Vicar in Dransdorf, 1776 bis 1778 Kantor in St. Gereon, dann Pfarrer in Solgesdorf; infolge böswilliger Verleumdung, er habe den sog. hl. Vogt in Sinzig den Franzosen ausgeliefert, an der sein Nachfolger nicht unschuldig gewesen sein soll, mußte er die Pfarrei Sinzig aufgeben und übernahm von 1808 bis 1817 Löhndorf
1799—1804 Joh. Wilh. Reichelstein, geb. 26. 7. 1773 als Sohn von Anton R. und Kath. Öttgen aus Sinzig; von ca. 250 Abstimmungsberechtigten erhielt er 1804 nur ca. 20 Stimmen; WDT. 272, 431
1804—1828 Jakob Theodor Tassi; WDT. 341
1828—1834 Matthias Sebastiani; er war zuerst Kaplan zu Welschbillig, dann Lehrer zu Ahrweiler; WDT. 324
1834—1872 Arnold Stumpf, auch königl. Kreisschulinspektor zu Sinzig und Definitor; WDT. 340, 341
1872—1906 Justinus Thimotheus Griepenkerl; die Fortsetzung der Wiederherstellung der Kirche ist sein Werk; er feierte 1895 sein goldenes Priesterjubiläum; WDT. 137, 389
1906—1911 Michael Maur; Erbauer des neuen Pfarrhauses; WDT. 224

1911—1923 Josef Wendling; WDT. 369
1923—1924 Karl Josef Kohlmann; WDT. 189
1925—1929 Johannes Mumbauer; WDT. 245
1929—1931 Peter Nikolay; WDT. 251
1931— Johannes Schilz; WDT. 297

Aus der großen Zahl von Söhnen der Stadt Sinzig, die Priester wurden, seien nur einige erwähnt, die zu höheren Würden gelangten:

1. Ein Sohn Rolmanns von Sinzig, mit Namen Gottfried, war um das Jahr 1354 Kantor von St. Kastor in Koblenz und um 1356 Kanoniker von St. Kunibert in Köln. Es herrschte damals ein Streit zwischen dem Erzbischof Boemund von Trier und dem Papst über die Besetzung der Propsteistelle am Stift Münstermaifeld. Gottfried von Sinzig war bei den Verhandlungen in Avignon tätig und wurde vom Papst selbst als Propst dieses Stiftes ernannt. Er wird in den Jahren 1355 bis 1367 als Propst von Münstermaifeld genannt[20].

2. Sein Neffe Wilhelm vom Thurme folgte ihm in dieser Würde[21]. In dem Verzeichnis der Pröpste wird er einfach als Wilhelm von Sinzig genannt.

3. Ein Sohn der Stadt Sinzig ist auch der Trierer Erzbischof und Kurfürst Lothar von Metternich. Er wurde am 31. 8. 1551 geboren. Seine Mutter war des Sinziger Amtmannes Johann von Metternich dritte Gemahlin, Katharina von der Leyen. Mit seiner Familie bewohnte er lange Jahre die Burg Metternich in Sinzig. Seine Wahl zum Erzbischof erfolgte am 7. 6. 1599. Er war ein Kirchenfürst von großer Gewandtheit in geistlichen und weltlichen Dingen und stets bestrebt, die Autorität des Kaisers zu stärken. Er starb am 17. 9. 1623 in Koblenz.

Aufschluß über weitere Sinziger Priester gibt das Werk: Jos. Janssen-F. W. Lohmann: Der Weltklerus in der Kölner Erzdiözese nach Protokollen von 1661—1825 in 3 Bänden. 1935/36.

Zu dem Ganzen vgl. auch: Handbuch des Bistums Trier, 19. Ausgabe. Bearbeitet v. Diözesanarchiv. 1938. Trier, Paulinus-Druckerei. S. 628—643.

---

[20] Vgl. VR. 3. Nr. 922, 924; 4. Nr. 237, 238, 345; 5. Nr. 91, 1114, 1319, 1320, 1334; 7. Nr. 1098.

[21] VR. 5. Nr. 1114.

Zum Problem der Einwohnung des Hl. Geistes

Von Professor Dr. Ignaz Backes, Trier

In den letzten „Mitteilungen" zur Frage der Einwohnung des Hl. Geistes standen im Vordergrund die Probleme, die in der lateinischen nachtridentinischen Theologie besprochen wurden. Jedoch haben auch Kuhaupt und Schauf darauf hingewiesen, daß die entscheidenden Anregungen und die fruchtbaren Keime aus der griechischen christlichen Theologie stammen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß Josef Loosen uns eine ganz ausgezeichnete Studie geschenkt hat, die den Titel trägt: Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor[1]. Über die Bedeutung des Maximus viele Worte zu machen, dürfte überflüssig sein. Denn er hat als Vorkämpfer gegen den Monotheletismus die letzte christologische Häresie, die innerhalb der griechischen christlichen Kirche entstand, überwinden helfen und hat zugleich durch seine fest in der Tradition wurzelnden aszetisch-mystischen Schriften auf die Frömmigkeit des Morgen- und Abendlandes (auf dieses über Johannes Eriugena) tiefgehenden Einfluß ausgeübt.

L. will nicht den Quellen des Maximus rückwärts oder seiner Wirkung vorwärts nachspüren, sondern Maximus zunächst einmal selbst verstehen und, wo dieses möglich ist, ihn aus sich selbst erklären. Um dieses Ziel zu erreichen, bedient er sich mit vollendeter Meisterschaft einer ganz sauberen Methode, die zunächst die Wortbedeutungen mühevoll sammelt und nüchtern sichtet, um dann erst den theologischen Kern der Begriffe herauszuschälen. Seine Urteile sind daher nicht von der Art einer beweisfreudigen Dogmatik, sondern zeigen eine weise, fast allzu vorsichtige Zurückhaltung.

Wer Loosen's Abhandlung oder die Schriften des Maximus liest, gewahrt auf den ersten Blick den großen Unterschied zwischen den abendländischen scholastischen Traktaten über die Gnade und den Lehren der Griechen. Bei Maximus ist nirgendwo reine Theorie oder schulmäßige Unterscheidung zu bemerken. Hier ist vielmehr alles Theoretische in aszetisch-mystische Ermunterungen, Begründungen und Anweisungen eingebettet. Es war daher für L. schwierig, die Quellen so zu deuten, daß alles, was sich aus ihnen herleiten läßt, ausgeschöpft wurde, wobei weder Problemstellungen einer späteren Zeit in die Texte heineingelegt werden noch die Linien, die zu modernen Fragen führen, unsichtbar bleiben durften. Es galt dann, den Stoff so zu ordnen, daß die Gliederung der Eigenart des Maximus gerecht wurde.

L. legt zunächst den abgestuften Aufstieg der Seele zu Gott dar und weist dann nach, welche Bedeutung dem persönlichen Logos und dem persönlichen Pneuma Gottes für dieses emporwachsende Gnadenleben haben.

Die Hauptstufen sind Praxis, Theoria und Theologia. Andere Schemata mit weniger oder mehr (4; 7) Gliedern lassen sich auf die drei genannten zurückführen. Den theologischen Gehalt des dreigliedrigen Aufstiegs gibt

[1] Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 24 (XXIV u. 132 S.), geh. 9,50 RM. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W., 1941.

L. so wieder (S. 38): „Die Anabasis als Ganzes gibt ein theologisches Menschenbild der individuellen Lebensgestaltung. Mittel- und Brennpunkt des Heilswerkes ist der einzelne Menschengeist. Das Sein dieses Menschen ist dynamisches Hin-sein zur vollkommenen Gotteserkenntnis." Weiterhin bestimmt L. das Verhältnis der drei Stufen zueinander: Praxis ist das aktive christliche Tugendstreben; Theoria ist die Stufe der aktiven mit menschlichen Kräften sich abmühenden Betrachtung; Theologia ist die mystische Beschauung, die qualitativ (nicht nur graduell) sich von der Theoria unterscheidet.

Hier erheben sich nun wichtige Fragen, besonders aus der mystischen Theologie. Sind alle Christen zu dem Aufstieg auf die letzte Stufe berufen? Ist die Mystik des Maximus frei vom Pantheismus, der den Unterschied von Gott und Mensch verwischt, frei vom einseitigen Spiritualismus, der das Körperliche nicht gebührend wertet, frei vom privaten Illuminatentum, das die kirchliche Bindung der echten christlichen Mystik übersieht?

Wenn auch manche Sätze des Maximus aus nichtchristlichem Erdreich emporgewachsen sind, so hat doch seine Lehre als Ganzes die genannten Gefahren der Mystik dadurch überwunden, daß sie immer wieder auf das kirchliche Dogma von der Menschwerdung des Logos und von der Geistsendung an die Kirche als auf das Fundament hinweist. So ist also bei Maximus das Dogma eine Leben entfaltende, fördernde und erhaltende Kraft.

Der Logosbegriff ist bei Maximus vielgestaltig. Es gibt einen Logos im Menschen, Logos in den Dingen (d. i. ihr erkennbares Wesen; vgl. das scholastische ratio) und den Logos in Gott, Urbild und Sinn der anderen Logoi, von dem diese herabsteigen zur Welt der Dinge, um durch den Logos des Menschen wieder emporzusteigen zum Gott-Logos. Der Mensch gewordene Logos Gottes ist für alle Stufen des Aufstiegs der Seele Voraussetzung, physischer Urheber, Urbild und Sinn, für die beiden letzten Stufen auch Gegenstand der Erkenntnis. Dieser Logos vereinigt sich mit der Seele so innig, daß Maximus in einer Art von communicatio idiomatum sagt, in der Praxis erscheine der Logos (nehme gewissermaßen Fleisch und Blut an), in der Theoria werde er vergeistigt und in der Theologia verklärt. Die Einwohnung des Logos in der Seele erscheint von der Art, daß man sie nicht als bloße Appropriation bezeichnen kann. Den Rang einer Glaubenslehre hatte nach L. diese Ansicht freilich bei Maximus nicht.

Insbesondere sind die Gefahren des übersteigerten Individualismus und des Pelagianismus in der Lehre des Maximus von der Vergöttlichung dadurch gebannt, daß der Aufstieg der Seele an die sakramentale Welt der Kirche und die übernatürliche Welt der Gnade des Hl. Geistes gebunden ist. L. führt uns auch hier zu der Vielfalt der mit Charis und Pneuma verbundenen Inhalte, deren Übernatürlichkeit deutlich hervortritt, weil sie zur Sphäre des göttlichen Pneuma gehören. Eine Eigenart des Begriffes Pneuma ist eine gewisse Unbestimmtheit, die im Gegensatz zum klar umrissenen Logosbegriff steht. Das Pneuma ist bei Maximus seinem Wesen nach etwas, das zum Logos hin antreibt und mit ihm verbindet, während hinter dem Logos der Vater, als der Noys des Logos, erkannt wird. Aus dem Geiste wird der Mensch in der Taufe wiedergeboren und

erhält dabei die Gnade der Kindschaft Gottes als ein dauerndes Sein der Gottähnlichkeit. Es ist ein neues Leben, das hier geschenkt wird, indem der Geist wie ein Sperma als Leben vermittelndes Prinzip eingesenkt wird. Dieses Sperma ist nicht etwa eine geschaffene Realität, sondern der persönliche Gottesgeist. Der Vater des Gotteskindes ist der Vater Jesu Christi, also nicht die Trinität. Zugleich treten die Wiedergeborenen in Verbindung mit Christus als dem Stammvater der neuen Menschheit.

Auch hier erhebt sich die Frage, wie weit Maximus diese Sätze als Glaubenslehren angesehen hat. L. meint, er habe nur für die Tatsache der Gotteskindschaft, ihren Seinscharakter und ihren Beginn mit der Taufe angenommen, daß sie in der Hl. Schrift klar bezeugt sind. Die Einwohnung des Hl. Geistes ist bei Maximus mehr als eine bloße Appropriation, weil die Beziehungen, die durch das neue Leben entstehen, verschieden ausgedrückt werden, je nachdem ob es sich um die Beziehung zu Christus oder zum Pneuma handelt.

Die Kraft des persönlichen Gottesgeistes durchweht alle Stufen des Aufstiegs der Seele. Das Pneuma wirkt, indem es einwohnt, auf der Stufe der Praxis die Tugenden und zeigt dabei seine persönliche Eigentümlichkeit. Es treibt auf der Stufe der Theoria die Seele an, den Logos zu suchen. Als Geist der Weisheit wirkt es die Gottesschau der Theologia. Allerdings läßt sich auf dieser Stufe der Anteil des Logos von dem des Pneumas nur dann abgrenzen, wenn man sie als Vergöttlichung betrachtet. Die Vergöttlichung in der Theologia beginnt mit einer mystischen Geburt. Die darin geschehende gnadenhafte Erneuerung des Christen erscheint als letzte Vollendung des in der Taufe begonnenen Kindschaftsverhältnisses. Von Gott her gesehen ist diese mystische Geburt ein Kommen des Logos und des Pneumas. Die Gegenwart des Logos möchte L. auffassen wie die Gegenwart des Erkannten im Erkennenden, die Gegenwart des Pneumas wie ein Erkenntnisprinzip, das zur Weisheit fähig macht und antreibt. Auch hier liegt eine persönliche, keine bloß appropriierte, Einwohnung vor.

Also ist das ganze Gnadenleben eine Gemeinschaft mit dem Mensch gewordenen Logos und dem Hl. Geist. Der in solcher Gemeinschaft stehende Mensch ist hineingezogen in die geheimnisvollen Beziehungen der göttlichen Personen untereinander.

Es steht zu hoffen, daß auf Grund der Arbeiten von Kuhaupt, Schauf und Loosen, die alle Michael Schmaus zu Dank verpflichtet sind, die Darlegungen der Gnadenlehre in unseren dogmatischen Lehrbüchern nach und nach ein anderes Aussehen und Ansehen gewinnt. In dem Maße, wie die Gnadenlehre sich erhebt über eine vorwiegend abwehrende Haltung angesichts der Übertreibungen des Naturalismus (Pelagius) und des Supranaturalismus (Luther, Jansenisten), gewinnt sie die äußere Harmonie, die der inneren Harmonie der Offenbarungslehre entspricht. Das Ansehen der Gnadenlehre steigt in der Kirche, je mehr die Gnade betrachtet wird als die Lebensentfaltung eines göttlichen Keimes bis zur Frucht der vollendeten mystischen Einheit mit dem Vater, dem Mensch gewordenen Logos und dem von Christus gesandten Hl. Geiste. Nur so kann endlich dem beliebten Vorwurf, die katholische Gnadenlehre sehe ihr Objekt nur als etwas Dingliches an und kenne kein persönliches Verhältnis des menschlichen Geistes zu Gott, der Boden entzogen werden.

Die Finanzwirtschaft der deutschen Bistümer[1])

Von Dr. Josef Höffner, Kail

Vor einigen Jahren veröffentlichte der evangelische Pfarrer Walter Hoch ein „schwerbeladenes“, spannend geschriebenes Buch: „Die Kirche und ihr Geld“[2]. Die Frage heißt nicht: Die Kirche und das Geld, sondern: Die Kirche und ihr Geld. Aus christlichem Verantwortungsbewußtsein wird die Stellung der Kirche gegenüber allem Geld, Gut und Besitz in ihrer Hand untersucht. Walter Hoch betont dabei, daß die Kirche und ihre Priester des Geldes bedürfen. Das biblische „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebt es auch“ (Mt 10, 9) könne zum schwärmerischen Schlagwort umgedeutet werden und täusche dann etwas vor, was bloßer Schein sei. Solche „Geldkeuschheit“ sei gefährlich. Denn nirgends sehe man so sehr auf die Hände und auf den Besitz der Frommen, wie dort, wo man mit solcher Betonung verkünde: „Umsonst“! Andererseits verkennt Walter Hoch nicht, daß Geld und Besitz der Kirche zum Verhängnis werden können: „In der Dämonie des Geldes steckt etwas vom Wesen der Prostitution. Die Gleichgültigkeit, in der es sich jedem darbietet, die Treulosigkeit, mit der es sich von jedem Inhaber löst, die jede Herzlichkeit ausschließende Sachlichkeit, indem es nicht nur ein Mittel, sondern eben das Mittel, ja vielfach sogar der Mittler ist, alles dies zeigt eine unheimliche Ähnlichkeit mit der Prostitution. Hier muß die Kirche helle Augen haben. Hier soll sie es auch in besonderem Maße lernen, gegen sich selber hart zu sein, damit sie nicht predige: Du sollst nicht die Ehe brechen (2 Mos 20, 14), zugleich aber selber die Prostitution des Geldes innerhalb ihrer Verantwortung zulasse.“

Hier setzt Dr. Schwickeraths Werk über die „Finanzwirtschaft der deutschen Bistümer ein. „Non aes, sed ecclesia!“ ist das Motto dieses interessanten Buches. Der Verfasser erklärt gleich zu Beginn, daß die Finanzwirtschaft nur ein bescheidenes, dienendes Organ in der Kirche sein darf. Aber dieses Organ muß gesund sein. Hat es — „zur Eiterbeule geworden“ — nicht schon unsagbares Leid über die Kirche gebracht? Dabei brauchen wir nicht bloß an die Ärgernisse zu denken, die sich aus innerkirchlicher Mißwirtschaft oder Veruntreuung ergaben. Nein, sobald die wirtschaftliche Grundlage der Kirche zerstört oder in die Hände kirchenfremder Mächte verschoben wird, muß die Verkündigung des Evangeliums — auf die Dauer gesehen — in eine Krise geraten. Wie wahr dieser Satz ist, ersieht man aus den „historischen Grundlagen“, die Dr. Schwickerath dem Hauptteil seines Werkes vorausschickt (S. 44 ff.). In den Jahrhunderten nach der Völkerwanderung hielt die Grundherrschaft ihren Siegeszug durch das Abendland. Sie griff auch auf das Vermögen der Landkirchen über; behielten doch die Grundherren

---

[1] Domvikar Dr. theol. Wilhelm Schwickerath, Die Finanzwirtschaft der deutschen Bistümer (Bd. I der „Beiträge zur kirchl. Verwaltungswissenschaft“, hsg. von Prof. DDr. Heinrich Weber). Preis 6 RM. Verlag des Schles. Bonifatiusblattes, Breslau 1942.

[2] Walter Hoch, Die Kirche und ihr Geld. Glauben und Rechnen im Leben der Kirche. Furche-Verlag, Berlin 1939.

das von ihnen gestiftete Kirchengut in eigener Verwaltung. Es ist kein Zweifel, daß dieses System der „Eigenkirchen“, wenn es der Seelsorge förderlich sein sollte, bei den Grundherren ein hohes Maß christlicher Gesinnung voraussetzen mußte. Sobald wirtschaftliche Erwägungen bei den Grundherren die Oberhand gewannen, mußte das Eigenkirchenwesen — und die Patronate und Inkorporationen, die sich daraus entwickelten — hemmend und störend auf der Seelsorge lasten. Wir wissen, daß viele Grundherren — besonders im Spätmittelalter — dieser Versuchung erlegen sind. Sie stellten den weitaus größten Teil des Kirchengutes nicht in den Dienst des Evangeliums, sondern in den Dienst ihrer eigenen Familie. Es fehlte deshalb an geeigneten wissenschaftlich-aszetischen Bildungsstätten für den Weltklerus; es fehlte an genügender Besoldung der „Leutpriester“; erhielten doch die „Pfarrer“, die häufig nicht einmal Priester waren und ihre Pfarrei nie gesehen hatten, den ganzen Ertrag des Kirchengutes, während die „Leutpriester“ sich mit einem Hungerlohn begnügen mußten und dadurch oft geistig, aszetisch und sittlich verkamen. Der wirtschaftliche Unterbau der Kirche war also trotz des gewaltigen Reichtums der toten Hand krank geworden. So rissen Mißstände ein, die an der unglückseligen Glaubensspaltung mitschuldig geworden sind.

Von hier aus ergibt sich der Wert und die Bedeutung einer wissenschaftlichen Untersuchung des „Aufbaues und der Gestaltung“ der kirchlichen Finanzwirtschaft. Dr. Schwickerath beschränkt sich auf die Finanzwirtschaft der deutschen Bistümer. Er hat damit einen Sektor herausgegriffen, der seit dem Weltkrieg von Jahr zu Jahr an Bedeutung gewonnen hat und aller Voraussicht nach in Zukunft noch wichtiger werden wird. In der Frühkirche war das Bistumsvermögen in der Hand des Bischofs vereinigt. Das Jahrtausend der Herrschaftsstände (bis zur französischen Revolution) erlebte die Dezentralisation und Entfremdung des Bistumsvermögens. Die dritte Periode (1803 bis 1923), eine typische Übergangszeit, suchte nach neuen Formen. Die vierte Periode (seit 1923) zeigt wiederum die Tendenz zur Zentralisierung des Bistumsvermögens: „Durch die Entwertung der Pfarrbenefizien, die Vernichtung der Kapitalien, durch den Ausfall bisher geleisteter Zuschüsse Dritter verlangt die Not zahlreicher Seelsorgestellen und Seelsorger eine Hilfe, die nur durch einen gesunden Ausgleich der finanziellen Kräfte der ganzen Diözese geschaffen werden kann. Bei Steigerung der widmungs- und hoheitswirtschaftlichen Einnahmen kann dieser Ausgleich nur von einer zentralen Stelle, der Finanzverwaltung des Bistums, geschaffen werden“ (S. 113/14). Die Zusammensetzung der kirchlichen Einnahmen weist deutlich nach dieser Richtung. Während 1911 im Bistum Trier die „widmungswirtschaftlichen Einnahmen“ (Kollekten, Spenden) 35,8 v. H., die „privatwirtschaftlichen Einnahmen“ (Erträgnisse des Grund- und Kapitalbesitzes) 48,5 v. H. und die „hoheitswirtschaftlichen Einnahmen“ (Beiträge und Steuern) 15,7 v. H. der Gesamteinnahmen betrugen, lauten die entsprechenden Zahlen für das Jahr 1938: 33,2 v. H., 16,5 v. H. und 50,3 v. H. (S. 41).

Die Finanzverwaltung des Bistums ist ihrer dienenden Stellung wegen eine Bedarfswirtschaft. Ihr Ziel darf also nicht die Mehrung des